

Universidade Federal de Santa Catarina
Centro Sócio-Econômico
Curso de Pós-Graduação em Administração
Área de Concentração: Políticas e Planejamento Governamental

Colaboração entre os Setores Público e Privado:
Elementos para uma Teoria Política

Marcello Beckert Zapelini

Orientador: Prof. José Francisco Salm, Ph.D.

Dissertação apresentada à Banca Examinadora como requisito para obtenção do grau de Mestre
em Administração

Florianópolis

1996

Universidade Federal de Santa Catarina
Centro Sócio-Econômico
Curso de Pós-Graduação em Administração
Área de Concentração: Políticas e Planejamento Governamental

Colaboração entre os Setores Público e Privado:
Elementos para uma Teoria Política

Marcello Beckert Zapelini

Orientador: Prof. José Francisco Salm, Ph.D.

Dissertação apresentada à Banca Examinadora como requisito para obtenção do grau de Mestre em Administração

Florianópolis

1996

Colaboração entre os Setores Público e Privado:

Elementos para uma Teoria Política

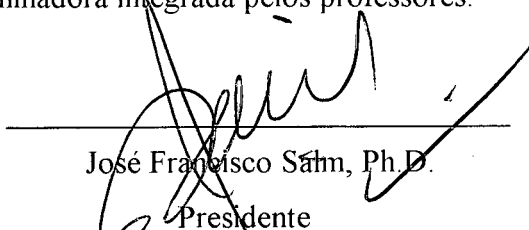
Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do título de Mestre em Administração (Área de Concentração: Políticas e Planejamento Governamental), e aprovada pelo Curso de Pós-Graduação em Administração da Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Nelson Colossi, Doutor

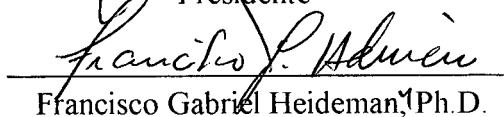
Coordenador do CPGA

Apresentada à Comissão Examinadora integrada pelos professores:



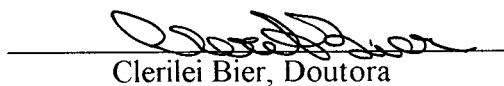
José Francisco Sáhm, Ph.D.

Presidente



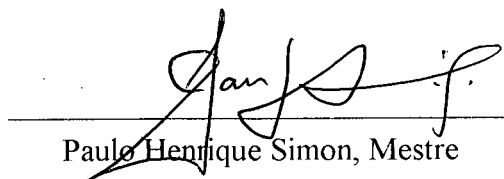
Francisco Gabriel Heideman, Ph.D.

Membro



Clerilei Bier, Doutora

Membro



Paulo Henrique Simon, Mestre

Suplente

Esta dissertação é dedicada a uma pessoa - aquela que em nenhum momento deixou de estar comigo.

Agradecimentos

É difícil agradecer a todas as pessoas que, de uma forma ou de outra, contribuíram para esta dissertação. Apesar disso, não se pode deixar de mencionar os seguintes:

- Minha família, por todo o apoio e compreensão - e por me dar as condições para fazer o Mestrado;
- Meus amigos, aonde estiverem, por terem me tirado de cima dos livros em muitos momentos;
- Os colegas do curso, em especial os seguintes: Gérson, Magda, Ieda, Martha, Adriane, Andréa, Zé Renato, Hans, Alessandra, Luiz, Sebastião, João Leopoldo e Alaor - que nos deixou cedo demais;
- O sempre mestre José Francisco Salm, única pessoa no mundo que poderia orientar alguém como eu;
- Os outros membros da banca, Francisco Gabriel Heidemann (em especial pela sugestão de anexar as transparências ao trabalho - o que há de facilitar a vida daqueles que porventura venham a consultá-lo) e Clerilei Bier, e ao professor Paulo Henrique Simon, que dela não participou por motivos alheios à minha vontade;
- Os professores do CPGA: Nelson Colossi, Selvino Assmann, Pedro Barbetta, Clóvis Luiz Machado da Silva, Fernando Ferreira de Mello Jr., José Carlos Zanelli, Joel Souto-Maior e Dante Girardi;
- Os funcionários do CPGA, sobretudo Marilda, Sílvia, Márcio e Carmona;
- E acima de tudo à Sílvia, que mais do que ninguém teve que suportar o difícil processo que resultou nesta dissertação.

“O passado jamais morre por completo para o homem. O homem pode chegar a esquecê-lo mas sempre o conserva em si, pois, tal qual é em cada época, é o produto e o resumo de todas as épocas anteriores. Penetrando em sua alma, pode reencontrar e distinguir estas diferentes épocas conforme o que cada uma delas nela deixou”

(FUSTEL DE COULANGES)

“De vez em quando o homem tropeça na verdade, mas a maior parte das vezes se levanta e segue em frente”

(ARTHUR BLOCH)

Resumo

O relacionamento entre os setores público e privado se constitui num problema cujas dimensões recomendam um tratamento multidisciplinar, que ultrapasse os limites estreitos da teoria econômica convencional, de maneira a incorporar elementos políticos e sociológicos. Dentro da história do pensamento social, ainda que nenhuma teoria política tenha sido capaz de contemplar essa questão em todo o seu potencial, muitos elementos esparsos podem ser encontrados. Por conseguinte, uma recuperação das principais contribuições de filósofos e cientistas que se debruçaram sobre os problemas políticos faz-se interessante como uma recolha de tais elementos.

Admite-se normalmente que a reflexão política tenha se iniciado na civilização grega, e que os trabalhos dos pensadores gregos iniciaram uma tradição que seria dominante até a Idade Moderna: a consideração de aspectos éticos e morais no pensamento político, de modo que o objeto de estudo é sobretudo como uma boa ordem política deve ser. A inflexão dessa tradição deu-se com Maquiavel, em que a preocupação dos pensadores se deslocou para as características reais (e não ideais ou desejáveis) dos sistemas políticos; ainda que as considerações éticas e morais não tenham sido de todo banidas da reflexão política, a partir de Maquiavel elas foram relegadas a um segundo plano em relação ao que a sociedade efetivamente apresenta.

Mais recentemente, a ascensão da ordem econômica capitalista e sua subsequente penetração em todos os aspectos da vida social e política dos homens trouxe uma preponderância dos interesses, valores e anseios particulares dos cidadãos sobre os públicos, determinando uma formação social em que a vida privada se tornou preponderante sobre a pública, dessa forma coroando um processo de desvalorização da esfera pública da sociedade que se iniciou com a derrocada da civilização grega. Entretanto, o capitalismo fracassou no sentido de proporcionar à grande massa de cidadãos condições de vida mais justas e igualitárias; conseqüentemente, o modelo de Estado que se criou para este sistema econômico passou a ser questionado, sendo freqüentemente considerado como em crise.

Uma das estratégias mais utilizadas para responder a essa crise tem sido a modificação do perfil do Estado, por intermédio de recomposição no quadro de atividades por ele desempenhadas. Tal recomposição vem se dando por diversos meios, sobressaindo-se uma nova relação entre os setores público e privado; privatização, contratação e delegação de atividades são termos que recentemente entraram nos debates e controvérsias sobre o papel do Estado. No entanto, por estarem imbuídos de uma lógica de mercado, os meios supracitados não necessariamente conseguirão alterar o quadro de crise em que o sistema se encontra. Urge, portanto, buscar formulações alternativas para a provisão dos bens públicos, as quais exigem modificações consideráveis no *design* atual do Estado.

Dessa maneira, diversos elementos da vida social e política dos seres humanos clamam por um redesenho, uma modificação, que lhes permita superar a presente situação de crise. Não se trata da formulação de um novo paradigma para o Estado, mas da junção de elementos (como cidadania, representação e comunidade) provenientes de diversos modelos já existentes, de forma que se possa pensar em relacionamentos de colaboração e cooperação que transcendam os limites da lógica de mercado ora preponderante.

Abstract

The relationship between the public and private sectors that constitute in a problem which dimensions recommended a multidisciplinary treatment that goes beyond the narrow limits of the theory of conventional economy, gathering, this way, political and sociological elements.

Inside the story of the social thought, even non-political theory had been able to complete this issue in all of its potential, lots of elements can be found. Therefore, the recovery of the man's contribution of philosophers and scientists that bend over the political problems that make it interesting as a gather of such elements.

It is normally acceptable that political reflection had started in the Greek civilization and that the work of the Greek thinkers started in a tradition that would be dominating until the Modern Age: the consideration of the ethic and moral aspect in the political thought, transforming this study like a good political order must be. The inflection of this tradition happened with Macchiavelli, whose worries of the thinkers displaced to the real characteristics (not ideal or desire) of the political system; even these ethic and for Macchiavelli, they were lead to a second thought in relation to what society really shows.

More recently, the ascent of the capitalist economic order and its following introduction in all aspects of man's social and political life brought a preponderance of the interests values and private wishes of the citizens over the public ones, determining a social formation in which the private life becomes preponderant above the public, making this way a process of devaluation of the public part of the society that started with the capitalism fall in a sense of giving the great majority of the citizens good conditions of life. The system started to be questioned and being considered in a crisis.

One of the most useful strategies to answer to this crisis has been the modification of the state profile by means of the restructure in the activity board developed by the state itself. Such recommendation is being held by several means, distinguishing a new relationship between the public and private sectors; privatizing, contracting out and giving activities are terms that recently appeared in debates and in polemics about the role of the State. Nevertheless, because they are included in a market logic, the means said above not necessary will alter the crisis that the system is facing. It is necessary to bring alternative formulations provided from the public possessions, which demand changes in the present State design.

This way, several elements of public and social life of the human being claim for a redesign that allows them to go over the present situation of the crisis. It is not a formulation of a new pattern of the State, but the union of these elements (like citizenship, representative and community) that come from several models already used, so that can be thought in a relationship of collaboration and cooperation that goes beyond the limits of the market logic that rules today's society.

Sumário

I - Introdução	1
II - Metodologia	4
1) Formulação do Problema de Pesquisa	4
1.1) Especificação do Problema de Pesquisa	5
2) Delimitação e “Design” da Pesquisa	6
3) Definição de Termos e Variáveis	11
III - Concepções Políticas Clássicas	15
1) A Antigüidade	15
1.1) Grécia	15
1.2) O Mundo Romano	26
2) A Idade Média	32
IV - Concepções Políticas Modernas	40
1) A Idade Moderna: Panorama Geral	40
1.1) O Renascimento e o Pensamento Humanista	40
1.2) A Economia da Idade Moderna	43
1.3) O Absolutismo	47
1.4) A Reforma	49
1.5) A Revolução Inglesa	60
1.6) A Independência dos Estados Unidos	65
2) Os Principais Pensadores Políticos da Idade Moderna	69
2.1) Nicolau Maquiavel (1469-1527)	69
2.2) Os Utopistas da Idade Moderna: Morus, Bacon e Campanella	75
2.3) Jean Bodin (1530-1596)	79
2.4) Os Jusnaturalistas	83
2.5) Hugo Grotius (1583-1645)	86
2.6) Thomas Hobbes (1588-1679)	88
2.7) James Harrington (1611-1677)	95
2.8) Baruch (Benedictus) de Spinoza (1632-1677)	97
2.9) John Locke (1632-1704)	100
2.10) Giambattista Vico (1668-1744)	106

2.11) Montesquieu (1689-1755)	110
2.12) David Hume (1711-1776)	116
2.13) Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)	120
2.14) Adam Smith (1723-1790)	126
2.15) Immanuel Kant (1724-1804)	129
2.16) Hamilton, Madison e Jay: "O Federalista" (1787-1788)	135
3) A Idade Contemporânea: Panorama Geral	139
3.1) A Revolução Francesa e o Período Napoleônico	140
3.2) A Revolução Russa	145
3.3) Fascismo e Nazismo	155
4) Os Principais Pensadores Políticos da Idade Contemporânea	165
4.1) Edmund Burke (1729-1797)	165
4.2) Thomas Paine (1737-1809)	170
4.3) Jeremy Bentham (1748-1832), James Mill (1773-1836) e John Stuart Mill (1806-1873)	173
4.4) O Socialismo Utópico	184
4.5) Georg W. F. Hegel (1770-1831)	192
4.6) Auguste Comte (1798-1857)	199
4.7) Charles Alexis de Tocqueville (1805-1859)	201
4.8) Os Anarquistas	207
4.9) Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895)	216
4.10) Herbert Spencer (1820-1903)	225
4.11) Thomas Hill Green (1836-1882)	228
4.12) Émile Durkheim (1858-1917)	231
4.13) John Dewey (1859-1952)	233
4.14) Benedetto Croce (1866-1952)	237
4.15) Max Weber (1869-1920)	239
4.16) Antonio Gramsci (1891-1937)	245
4.17) Karl Mannheim (1893-1947)	250
4.18) Escola de Frankfurt	253
4.19) Leo Strauss (1899-1973)	270
4.20) Jean-Paul Sartre (1905-1980)	275
4.21) Hannah Arendt (1906-1975)	280
4.22) A Teoria da <i>Public Choice</i>	286
4.23) John Rawls (1921) e Robert Nozick (1938)	290

V - O Estado na Colaboração Público-Privado: Elementos para um Modelo	297
1) Em Busca de um Paradigma para Classificação do Pensamento Político	297
2) As Relações de Colaboração entre os Setores Público e Privado	302
2.1) Gestão Pública Corrigida	304
2.2) Gestão Delegada Mista	307
2.3) Contratação (<i>contracting out</i>)	311
2.4) Privatização	313
3) A Lógica de Mercado e a Relação entre Setores Público e Privado	321
4) Elementos de um Paradigma Político para a Colaboração entre Setores	329
4.1) Conceituações dos Setores Público e Privado	329
4.2) A Questão da Cidadania	356
4.3) A Questão da Participação Política	360
4.4) A Questão da Representação Política	363
4.5) A Importância das Comunidades Organizadas	369
VI - Conclusões	378
1) Síntese	378
2) Recomendações	381
VII - Bibliografia	383
VIII - Anexos	396

I - Introdução

A História nos ensina que a associação e a convivência são as tônicas do desenvolvimento da humanidade, num longo processo de desenvolvimento que partiu das primeiras unidades familiares até chegar no Estado-nação moderno, hoje prestes a ser superado pelas associações supranacionais que ultrapassam, em nome de interesses comuns, as estreitas fronteiras fixadas nos últimos séculos. Outra lição que nos passa o conhecimento histórico é a das tentativas empreendidas por milhares de homens no sentido de tentar descobrir quais os motivos que os levam a essas associações, como elas funcionam e o que se pode esperar delas, lado a lado com as discussões sobre quais são as melhores formas possíveis.

Dentro desta segunda lição, encaixa-se o trabalho empreendido nos primeiros capítulos desta dissertação: a recuperação histórica do pensamento político ocidental, desde sua aurora na civilização grega até os dias de hoje. Tal recuperação se justifica por diversos motivos, dentre os quais se pode destacar que, em Ciências Sociais, o progresso se dá de uma forma contínua, incorporando novos elementos a todo um arcabouço anteriormente desenvolvido, e não aos saltos, como se fosse possível romper totalmente com a reflexão anterior. Não que não existam rupturas, pelo contrário; por exemplo, Maquiavel, com sua busca de uma política prática e isenta de considerações morais, representa uma guinada em relação a seus antecessores. O fato é que tais rupturas, por mais absolutas que pareçam ser, não se constituem em completos rompimentos com o passado. Os mesmos elementos e idéias que provocaram o interesse dos filósofos gregos na Política, quais sejam, o melhor sistema de governo para a sociedade e o melhor governante, ainda animam, de uma forma ou de outra, a reflexão política atual - ainda que, para Hannah Arendt (1958), Montesquieu tenha sido o último pensador a analisar seriamente as diferentes formas de governo.

Logicamente, o processo de desenvolvimento das sociedades (e concomitantemente de seus problemas) fez com que muitos outros tópicos e questões preocupassem o moderno estudioso da Política, mas no fundo o objeto de seu interesse tem sido historicamente o mesmo. Isso pode ser utilizado como uma demonstração de que, analisando friamente, o homem jamais conseguiu chegar a um consenso sobre qual é a forma de governo mais satisfatória, mais adequada para o fornecimento das condições de vida exigidas pela população dos Estados que se constituíram na tentativa frustrada de fornecer esse padrão de vida. Os sistemas políticos e regimes de governo que se pretendiam definitivos ou eternos, em sua esmagadora maioria, ruíram: o *Reich* de mil anos do nazismo durou pouco mais de uma década, o comunismo soviético, alardeado como a aspiração suprema de todos os povos, extinguiu-se ingloriamente em menos de oitenta anos, esmagado pelo peso de suas próprias contradições. A humanidade parece exigir que os governos sejam definitivos, que concedam a todos uma vida feliz e próspera, mas não parece estar disposta a realizar todos os esforços que se fazem necessários para atingir essa meta. A tensão entre o que os estudiosos da

Política defendem e o que os seus praticantes efetivamente realizam tem sido o grande teste para o pensamento político; ainda que não exista um “cemitério” de idéias políticas (nem o comunismo soviético nem o nazismo, apenas para ficar nos dois exemplos supracitados, podem ser considerados como sistemas “mortos”), há um de esperanças não realizadas.

E o atual período histórico parece pródigo em esperanças não realizadas. Hoje em dia os maiores riscos à sobrevivência do homem na Terra não provêm de uma guerra entre potências, mas da violência nos países pobres e pouco desenvolvidos. Na África, por exemplo, as fronteiras artificiais dos países, traçadas pela conveniência de potências colonizadoras européias, uniram sob uma mesma nacionalidade povos distintos que possuíam um histórico de ódio e guerra; no mundo islâmico, o desencanto para com a ocidentalização promovida neste século pelos governantes, sob a alegação de que o padrão de vida da população seria elevado, tem provocado o aumento do fanatismo religioso. Muitos outros casos podem ser citados, mas é desnecessário. A conclusão fundamental é a de que o Estado-nação, tal como vem sendo construído nos últimos séculos, encontrou um ponto de estrangulamento.

Se tal conclusão pode ser aceita como verdadeira, também é aceitável dizer que o aparato ora utilizado pelo Estado-nação para a satisfação das necessidades da população não é de todo adequado. A reforma de tal aparato é fundamental para que se consiga, futuramente, reformular o próprio Estado; ainda que não exista um direcionamento claramente definido para a discussão sobre a reformulação do Estado, há intenso debate a respeito da reforma de seu braço operacional (ou seja, a administração pública).

No decorrer do último século, a administração pública foi chamada a desempenhar uma série de papéis que historicamente não se encontravam em sua alçada. Este aumento de funções exigiu um volume crescente de recursos (financiados via tributação) e de pessoal para que pudessem ser desempenhadas as atividades exigidas pelas populações; os resultados variaram entre o mais completo fracasso e o sucesso total, com diversos graus de atendimento das demandas populares. No entanto, ainda que a fórmula não tenha sido de todo mal sucedida, ela começou a dar sinais de esgotamento: em países como o Brasil, em que o Estado e seu aparato se constituía no mais poderoso “motor” para o desenvolvimento econômico, o esgotamento dos investimentos públicos levou a uma verdadeira paralisia econômica. Especialmente nos últimos vinte anos, é bem visível a incapacidade de se manter o atual modelo de provisão das demandas da população, baseado na atividade do Estado e da administração pública. Novas fórmulas se fazem absolutamente necessárias pois, como destaca Bruce MacLaury, ao mesmo tempo em que a população espera que o governo realize um papel social, ela o considera grande, ineficaz e burocrático demais para conseguir realizar as atividades exigidas por uma sociedade moderna (in SCHULTZE, 1977).

Segundo Michel Crozier (1987), a moderna sociedade industrial exige um Estado modesto, isto é, um governo que não a “asfixie”, que lhe dê as condições adequadas para funcionar; é vital que se desloque o eixo da provisão dos serviços públicos para a qualidade e a inteligência, em vez da quantidade, e que o governo seja dinâmico e capaz de acompanhar a evolução da sociedade, libertando-se dos arcaísmos que normalmente o caracterizam. Tal governo “(...) implica num estilo de atuar menos glorioso, mas que

exige muito mais conhecimentos, cuidado, preparação e inteligência” (CROZIER, 1987: 57). Não se defende a extinção do governo, mas apenas seu redirecionamento, de maneira a evitar que seus recursos sejam consumidos em atividades que poderiam ser realizadas pelo setor privado; da mesma forma, não se pretende que este arque com todas as responsabilidades originalmente exercidas por aquele governo, mas que haja uma divisão de tarefas, de modo que sejam compartilhadas por ambos, sem ônus excessivo em qualquer parte.

Não cabe a este trabalho discutir todas as formas alternativas de provisão do bem público, isto é, do satisfação das demandas da população; o foco será dirigido a uma dessas formas alternativas em particular, qual seja, a relação de cooperação entre os setores público e privado da sociedade. Partindo-se do pressuposto de que a produção do bem público é algo que interessa a todos dentro da população, e assumindo-se como dado o fato de que há, na sociedade, forças poderosas que podem ser mobilizadas para este objetivo, forças estas que se localizam no setor privado, cumpre então examinar um *design* alternativo para o Estado, que permita a utilização de tais forças na busca de um melhor atendimento das necessidades dos seres humanos.

O presente trabalho, portanto, parte de alguns princípios: em primeiro lugar, assume-se que a produção das condições para o bem-estar do público é algo que não pode mais ficar sob a responsabilidade exclusiva do Estado, devendo ser realizada também pela população organizada nas mais diversas formas; em segundo lugar, o atual modelo de Estado é inadequado, na maior parte de seus elementos, para o tipo de relação de cooperação e colaboração que se tem em mente; em terceiro lugar, admite-se que não se poderá, em tal relação de cooperação, alcançar o sucesso de um setor às custas do outro; por fim, na história do pensamento político, em nenhum momento essa idéia foi contemplada por algum dos autores estudados neste trabalho em sua forma completa, fazendo-se necessário procurar elementos esparsos em diversos pensadores para que se construa um paradigma de Estado capaz de garantir o sucesso da estratégia de colaboração entre os setores.

Para demonstrar esses princípios, organizou-se o trabalho em três partes bem distintas: a primeira parte abrange estas considerações introdutórias e a explicitação da metodologia utilizada para o trabalho; a segunda é composta pela já mencionada recuperação da história do pensamento político ocidental, e abrange os capítulos III e IV; finalmente, a terceira consiste na formulação, ainda inicial, de uma teoria política para a relação de colaboração entre os setores público e privado, e consolida as informações obtidas na primeira parte de maneira a formar um todo o mais orgânico e coerente possível. Adicionalmente, o capítulo dedicado às conclusões e sugestões para outros estudos encaixa-se nesta segunda parte.

II - Metodologia

1) Formulação do Problema de Pesquisa

A formulação de um problema de pesquisa que junte a questão dos paradigmas de Estado com a relação de colaboração entre os setores público e privado apresenta maiores dificuldades do que à primeira vista poderia ser imaginado. Os motivos são bastante simples: em primeiro lugar, o conceito de Estado é extremamente nebuloso, a ponto de jamais ter sido possível atingir um consenso a seu respeito (a imensa quantidade de teorias que historicamente foram produzidas sobre o assunto se constitui na prova mais tangível de tal verdade) e, em segundo, existe a indefinição a respeito do que efetivamente são os setores público e privado, em quais pontos divergem e para quais convergem (ou seja, quais são seus conflitos e concordâncias) além da possibilidade (ainda muito recentemente surgida em um caráter mais completo) de aproveitar suas forças díspares em relações de cooperação, parceria e colaboração em vez de pura e simplesmente antagonismo.

Diante disso, torna-se nítida a riqueza do assunto e a possibilidade quase ilimitada de campos de estudo que se abre para o pesquisador. Especialmente no que tange à problemática do relacionamento entre os setores público e privado, apesar de não se poder alimentar a pretensão de uma definição última, ainda há muito o que desenvolver em termos de arcabouço teórico. Juntar esse arcabouço à extensa bibliografia a respeito do que é o Estado, de suas funções e de seus limites em relação à sociedade, é uma tarefa complexa e exigente, mas absolutamente necessária. Para que haja uma relação de colaboração entre o Estado e a sociedade, distante dos modelos atuais, é preciso que se saiba, em primeiro lugar, que tipo de Estado se possui atualmente e qual o processo que fez com que os homens chegassem até ele, para que num segundo momento se possa discutir o que se quer de tal Estado, as atribuições que ele deve possuir e, numa terceira instância, tecer considerações sobre como deverá ser o seu aspecto no futuro.

Contribuições para o estudo da natureza, das funções e das características do Estado, e dos setores público e privado passam necessariamente por um maior embasamento teórico, o que exige um levantamento do que os principais autores escreveram a respeito do assunto, de maneira a destacar a evolução desse tema até os dias atuais, e a dar a merecida atenção para a controvérsia que alimenta o assunto. A recuperação de todo um passado de discussões a respeito da política é uma atividade bastante extensa, mas absolutamente imprescindível se o objetivo é lançar as bases para um modelo futuro. Sendo assim, e na busca de um paradigma de Estado que comporte a possibilidade de colaboração entre os setores público e privado, formular-se-á o presente problema de pesquisa nos seguintes termos:

Qual é o paradigma mais adequado para o Estado, com vistas à implantação de uma estratégia de colaboração entre os setores público e privado na sociedade?

1.1) Especificação do Problema de Pesquisa

Com o intuito de melhor especificar o que se pretende atingir com a realização desta pesquisa, foi elaborada uma série de perguntas auxiliares de pesquisa, a partir da pergunta central baseada no problema de pesquisa acima formulado:

- 1) Quais são os principais modelos e paradigmas de Estado encontrados na literatura de Ciência e Filosofia Política?
- 2) Quais são as principais visões a respeito dos setores público e privado (considerar-se-ão, na pesquisa, tanto as que apontam para o conflito, quanto as que defendem a possibilidade da convergência)?
- 3) Dentro das visões delineadas em (2), quais são os papéis desempenhados pelos setores público e privado dentro da sociedade?
- 4) Quais são as principais estratégias (já previamente descritas na bibliografia) de colaboração entre setores?

2) Delimitação e “Design” da Pesquisa

A pesquisa a ser realizada é de natureza fundamentalmente monográfica, qualitativa e não-experimental, utilizando-se uma visão diacrônica no sentido de traçar a evolução do assunto até o quadro atual, tanto para a parte referente à problemática das teorias do Estado, quanto para a parte que se ocupará da problemática da relação entre os setores público e privado. Utilizar-se-á durante a fase de revisão bibliográfica, como delineamento de pesquisa, a chamada “pesquisa de levantamento”, que se mostra o método mais adequado para tratar de um problema formulado nos termos da presente pesquisa.

A elaboração do relatório final da pesquisa busca fornecer a apropriada ênfase aos dois temas tratados, evitando privilegiar um deles em detrimento do outro, e se concentrará sobretudo na apresentação das características que particularizam e distinguem os principais paradigmas de Estado e os setores público e privado, além das idéias para uma estratégia de colaboração entre os setores. Tudo isso será preparado e elaborado de acordo com a revisão bibliográfica. Convém observar que, na dita revisão, evitar-se-á a concentração em uma só corrente de pensamento, buscando-se abrir um leque o mais amplo e variado possível a respeito do assunto. Com isso pretende-se dar uma idéia da extrema variedade das visões existentes sobre os dois temas.

No que diz respeito à questão da delimitação da pesquisa, na parte que se refere à conceituação e aos paradigmas de Estado, a principal fonte de dados utilizada será a bibliografia existente a respeito da Ciência e da Filosofia Políticas, conquanto obras ligadas a outras ciências, tais como a Economia e a Sociologia, bem como o próprio estudo a respeito da Administração Pública, não sejam em hipótese alguma desprezados ou esquecidos. Cabe fazer, neste momento, um parêntese: a respeito dos paradigmas e conceitos de Estado, extraídos das obras políticas, o ideal seria efetuar a revisão a partir das obras originais, escritas pelos filósofos, cientistas e teóricos da Política; a limitação do tempo, porém, impede que um estudo desse tipo seja realizado e obriga a consulta a fontes secundárias.

Já a respeito da parte referente às diferentes visões a respeito dos setores público e privado, dar-se-á um enfoque mais privilegiado às obras de caráter econômico-administrativo (novamente, sem que isso exclua as contribuições advindas de outros campos de conhecimento). Quanto ao estudo da idéia de colaboração entre os setores público e privado, a ênfase será dada no exame da literatura disponível tanto do tratamento conceitual, quanto dos relatos e descrições de experiências já realizadas no campo (embora apenas umas poucas experiências sejam mencionadas, sem grande aprofundamento em suas peculiaridades). Evitou-se, neste trabalho, uma concentração na apresentação de casos empíricos de colaboração entre os setores; devido aos objetivos de construção de uma teoria política para o tema, concluiu-se que essa apresentação teria, nesse primeiro momento, pouca utilidade para os fins a que este trabalho se propõe.

A fonte de dados a ser utilizada na pesquisa será a pesquisa bibliográfica em livros e periódicos que se debrucem sobre os assuntos por ela contemplados, livros estes que se encontrem disponíveis nos idiomas português, inglês e espanhol.

Para o exame de tal literatura, a técnica da análise de conteúdo com fins qualitativos, tal como é apresentada por Maria Laura P. B. Franco, deverá ser utilizada para o tratamento dos dados coletados na bibliografia. Essa técnica não será utilizada com intuítos quantitativos, apesar da defesa que fazem dessa prática autores conceituados como Irving Janis, Abraham Kaplan e Joseph Goldsen, e Alexander Mintz (todos autores de estudos incluídos em LASSWELL, 1949), pois isso implicaria em desvios muito grandes dos objetivos e da natureza deste trabalho.

As concepções políticas a serem estudadas no decorrer deste trabalho deverão ser inicialmente agrupadas em duas categorias principais, de forma a diferenciar as noções bastante diferentes que se teve do Estado durante a Antigüidade e a partir da Idade Moderna. Como se sabe, os pensadores gregos (os primeiros a se dedicarem a temas políticos, legando à posteridade obras revestidas de tal caráter) estudavam o Estado mais como uma abstração do que uma realidade; seu objeto de análise, de maneira geral, era composto pelas características que o Estado deveria apresentar para que fosse propício à realização de uma “vida boa”, em vez das reais particularidades que distinguíam os diferentes Estados de sua época. O prisma adotado pelos pensadores gregos era moral e ético antes de político.

A civilização romana não representaria grande progresso em relação aos gregos em termos de especulação e pensamento político, embora tenha sido responsável pela instituição do Direito, criando códigos que seriam muito influentes ao longo dos séculos. A ascensão do cristianismo e a conseqüente primazia dos assuntos religiosos sobre os demais aspectos da vida humana, que dominaria toda a Idade Média, acabou não trazendo uma evolução realmente notável ao desenvolvimento do pensamento político; o pensamento político medieval, nos seus últimos estágios, acabaria se notabilizando pelas discussões em torno da limitação dos poderes dos soberanos terrenos e da autoridade espiritual (o Papa). Nas palavras de Carlos Thomaz G. Lopes, *“até o século XV, as teorias políticas eram concebidas como formas adequadas de criação de leis justas e instituições legais que pudessem garantir correção e justiça nas decisões”* (LOPES, 1990: 117).

Coube a Nicolau Maquiavel, inicialmente, e a Thomas Hobbes, num momento posterior (e de forma mais acabada, diga-se de passagem), modificar sensivelmente as concepções de teoria política e as formas de estudo e análise da problemática Estado. Segundo Albert O. Hirschman (1981), Maquiavel procurou estudar o funcionamento das instituições políticas de acordo como elas existem na prática, e não em termos de “repúblicas ou monarquias imaginárias” (como por exemplo o regime aristocrático ideal de Platão e a “Utopia” de Thomas Morus). Entretanto, o resultado que Maquiavel realmente obteve foi “libertar” a ciência política de preceitos morais e éticos, dando a ela um caráter completamente diferente, em que o homem não era visto como um fim, mas como um meio a ser utilizado pelo governante (o príncipe) para a conservação de seu Estado; para ele, as noções de comportamento moral válidas para os

indivíduos particulares não são necessariamente as normas de conduta mais adequadas para a condução dos negócios do Estado. Conclui Hirschman: *“em termos mais gerais, (...) ficou evidente que o enfoque tradicional de concentrar-se em ‘como as coisas deveriam ser’, isto é, na forma em que príncipes e estadistas deveriam comportar-se, dificulta uma clara compreensão de ‘como as coisas são’”* (HIRSCHMAN, 1981: 367). Alberto Guerreiro Ramos (1981) observou que Thomas Hobbes seria, posteriormente, “soberbo” nessa prática de despir a teoria política de seus componentes éticos e morais.

É conveniente destacar o método utilizado para a seleção dos pensadores políticos a serem estudados neste trabalho. Não há a pretensão de elaborar uma história completa do pensamento político - o que demandaria muito mais tempo e espaço do que o ora disponível. Assim, critérios de seleção se impõem para que os pensadores estudados sejam efetivamente significativos dentro do desenvolvimento da teoria política. Em primeiro lugar, decidiu-se enfocar apenas pensadores ocidentais, descartando as contribuições de árabes e chineses, dentre outros povos. A seguir, procurou-se trabalhar tão somente com pensadores que tenham se notabilizado na reflexão política, como Maquiavel, Hobbes, Rousseau, etc. No entanto, isto levaria a descartar figuras como, por exemplo, Aristóteles, São Tomás de Aquino e John Stuart Mill, em cujos trabalhos o componente político ocupa um espaço relativamente restrito; para evitar que isso acontecesse, decidiu-se pela inclusão de autores que, mesmo não tendo feito da reflexão política o tom principal de seu pensamento, escreveram pelo menos uma obra de caráter político, cuja influência transcendeu os limites temporais e geográficos em que viveram. Ainda assim, isso importaria não mencionar figuras que foram marcantes na história política, como Jaime I Stuart e Adolph Hitler, que se notabilizaram mais pela prática do que pela qualidade dos escritos; para evitar problemas, essas figuras foram incluídas pela sua notoriedade (algumas delas são apresentadas dentro de itens referentes às ideologias a que estão associadas, outras no referencial histórico que acompanha os principais capítulos). Uma última nota: conquanto o ideal fosse grafar os nomes desses pensadores nos idiomas originais, preferiu-se manter, aqui, o nome pelo qual a pessoa ficou mais conhecida (daí o uso de Morus em lugar de More, Maquiavel em vez de Macchiavelli, e assim por diante).

Escolhidos os autores que serão estudados no decorrer do trabalho, faz-se conveniente dividir-se as suas concepções políticas nas duas categorias que encontram seu ponto de inflexão em Maquiavel, a saber:

- 1) **Concepções “clássicas”**, ou seja, todas aquelas que se encaixam dentro da tradição de estudar o Estado sobretudo a partir das características que ele deveria apresentar, do que ele deveria ser;
- 2) **Concepções “modernas”**, que incluem os estudos que contemplam sobretudo as características que o Estado efetivamente apresenta, ou seja, as análises do Estado a partir da forma com que ele realmente funciona.

É preciso mencionar que, embora a terminologia (as categorias) e o ponto de inflexão do pensamento político sejam os mesmos (ou seja, a obra de Maquiavel) na maioria dos autores, essa

categorização busca seguir a de Leo Strauss ao pé da letra. Strauss identifica como “clássicas” apenas as concepções anteriores a Maquiavel - e neste trabalho, para evitar polêmicas desnecessárias (já que muitos autores abordados na categoria moderna apresentam diversos elementos das concepções clássicas), ela será adotada sem restrições. O uso dessa forma de apresentação apresenta a vantagem adicional de evitar problemas cronológicos.

Para efeitos de apresentação, deverá ser feita uma exposição cronológica dessas concepções, dividindo-as em idades ou eras históricas, utilizando a cronologia já consagrada pela História (Idades Antiga, Média, Moderna e Contemporânea). Usar-se-á o que W. H. Greenleaf (in KING, 1975) considerava o método histórico de estudo da política, que consiste em relatar, da forma mais completa e detalhada possível, a história de algum acontecimento (no presente caso, trata-se do próprio pensamento político, a partir dos fatos e concepções mais marcantes de cada período).

Como a teoria política não pode ser dissociada da realidade em que é formulada, decidiu-se pela inclusão de um referencial histórico do período em que foi elaborada; mesmo sumário, tal referencial fornece uma idéia dos fatos que inspiraram o pensamento. Uma vez que as concepções de Estado tenham sido encaixadas nas duas categorias supracitadas e divididas de acordo com o período histórico a que pertencem, será necessário examinar os princípios fundamentais que as norteiam. Para que se possa cumprir esse objetivo, serão utilizados os três postulados fundamentais que M. I. Finley discute, quais sejam:

- 1) *“num estudo da política, não existe distinção significativa entre Estado e governo”* (FINLEY, 1983: 19), o que implica em dizer que, para os cidadãos, os dois se equiparam;
- 2) *“governo, o Estado, implica poder interna e externamente (...). Poder significa mais do que coerção, mas o poder estatal é ímpar, sobrepujando-se a todos os poderes no âmbito da sociedade”* (FINLEY, 1983: 19-20), ou seja, dentro de um Estado, o poder do governo é necessariamente maior do que o dos cidadãos e de suas organizações;
- 3) *“a escolha daqueles que governam e o modo como governam dependem da estrutura da sociedade que estiver sendo examinada”* (FINLEY, 1983: 20), isto é, a sociedade é um fator de fundamental importância na determinação do regime político (em termos de quem está capacitado a governar e de que forma atua) que a gere.

Como será visto no decorrer deste trabalho, os pensadores abordados se aproximam ou se distanciam, em diferentes graus, dos três postulados fundamentais propostos por Finley.

Na segunda parte deste trabalho, na qual se analisam as idéias a respeito da conceituação dos setores público e privado e de suas possibilidades de colaboração, utilizar-se-ão também os procedimentos de pesquisa de levantamento e de análise de conteúdo com fins qualitativos, procedendo-se à pesquisa com base em duas categorias de análise, a saber:

- 1) os setores público e privado são **conflitantes**, isto é, estão em posições opostas (descartando-se a possibilidade de cooperação);
- 2) os setores público e privado podem ser **convergentes**, ou seja, podem se combinar em relações de colaboração.

A pesquisa a ser realizada deverá, por conseguinte, resultar em um trabalho de caráter fundamentalmente teórico, constituindo-se sobretudo num extenso levantamento bibliográfico, em que informações bastante diversas serão reunidas sob um mesmo teto. Pretende-se, com isso, pavimentar o caminho para estudos futuros ligados ao tema, de forma que se tenha um arcabouço teórico sobre o qual pesquisas posteriores possam ser construídas.

3) Definição de Termos e Variáveis

3.1) Administração Privada:

Define o conjunto das atividades ligadas à administração e gerência voltadas para a consecução dos fins e objetivos de um grupo de cidadãos (como por exemplo uma empresa) ou de um cidadão particular.

3.2) Administração Pública:

Consiste na execução direta (realizada por intermédio de organizações administrativas) ou indireta (por meio das empresas públicas) de atividades regulamentadas em busca do interesse público. Assinala Giorgio Pastori: *“a expressão Administração Pública designa o conjunto das atividades diretamente destinadas à execução concreta das tarefas ou incumbências consideradas de interesse público comum, numa coletividade ou numa organização estatal”* (in BOBBIO et alli, 1983, v. 1: 10).

3.3) Capacidade Empresarial:

Também chamada empresarialidade, foi definida por Elio Borgonovi e Riccardo Cappellin como sendo a *“(...) atitude para realizar novos modos de empreender qualquer atividade”* (in LODOVICI & BERNAREGGI, v. 1, 1990: 138).

3.4) Ciência Política:

Segundo Norberto Bobbio, uma definição mais técnica de Ciência Política seria *“uma orientação de estudos que se propõe aplicar à análise do fenômeno político, (...) na medida em que a matéria o permite, mas sempre com o maior rigor, a metodologia das ciências empíricas (...). Em resumo. Ciência política, em sentido estrito e técnico, corresponde à ‘ciência empírica da política’ ou à ‘ciência da política’, tratada com base na metodologia das ciências empíricas mais desenvolvidas”* (in BOBBIO et alli, 1983, v. 1: 164). Trata-se do exame dos fenômenos e fatos políticos à luz dos métodos ditos científicos.

3.5) Colaboração entre Setores:

Estratégia ampliada de aproximação entre os setores público e privado da economia, que abrange as formas de parceria, interação e cooperação entre os ditos setores, com vistas à consecução de objetivos comuns e previamente determinados.

3.6) Efetividade:

Em Administração Pública, consiste no julgamento do quanto as ações empreendidas pelo governo satisfazem às aspirações da sociedade. Maior efetividade implica, por conseguinte, no maior atendimento dos anseios da sociedade.

3.7) Eficácia:

Este critério diz respeito fundamentalmente à mensuração do grau com que os objetivos estabelecidos em uma atividade são atingidos pelos que a empreendem. Maior eficácia, portanto, consiste no maior atingimento de objetivos.

3.8) Eficiência:

Trata-se do critério de avaliação das atividades econômicas que associa as quantidades de recursos consumidos aos resultados produzidos. Maior eficiência, dessa forma, implica em melhores resultados com a manutenção do consumo de recursos, diminuição da utilização destes com a manutenção dos níveis de resultados produzidos ou mesmo em aumento da produção com a diminuição do consumo de recursos. No caso específico da ação governamental, corresponde à apreciação dos níveis de produtividade do governo, comparando os resultados alcançados com seus respectivos custos, diante das formas alternativas de procedimento.

3.9) Estado:

Não há um conceito “universal” de Estado, tamanha é a variedade de formas com que já foi tratado o tema; pode-se, entretanto, colocar alguns de seus elementos, como soberania, cidadania, leis definidas, território e população (com a correspondente e intrincada rede de relações sociais entre as pessoas). Um conceito bastante simplista define o Estado como a nação politicamente organizada. Robert A. Dahl (1976) sugere que o Estado é constituído pelo sistema político que reúne os residentes de um determinado território e seu governo.

3.10) Filosofia Política:

A definição de Filosofia Política é objeto de intensos debates. D'Entreves (in BOBBIO *et alli*, 1983, v. 1), defende que a Filosofia Política seja definida por meio das tarefas que ela deve cumprir: a definição do Estado perfeito, a busca dos fundamentos dessa forma perfeita de Estado, a identificação dos fenômenos políticos dentro do vasto campo dos fenômenos sociais e o fornecimento da metodologia das ciências políticas em geral.

3.11) Gestão Delegada Mista:

Forma de colaboração na qual se mesclam a administração pública e os agentes privados, através da celebração de acordos ou da constituição de sociedades mistas, para a consecução de diversos objetivos, tanto de caráter público quanto de privado.

3.12) Gestão Pública Corrigida:

Estratégia de colaboração entre os setores que consiste basicamente na introdução de elementos privados nas organizações públicas, sem que estas percam o *status* de empresas públicas (BERNAREGGI, in LODOVICI & BERNAREGGI, 1990, v.1). Pode ser visualizada também no caso de utilização de práticas e elementos da gestão e administração das empresas privadas na gerência de empresas públicas.

3.13) Governo:

Nas palavras de Lucio Levi, governo pode ser definido como o “conjunto das pessoas que exercem o poder político e que determinam a orientação política da sociedade”. Inclui também “(...) o complexo dos órgãos que institucionalmente têm o exercício do poder”. Por fim, é o órgão em que se “manifesta o poder estatal em toda a sua plenitude” (in BOBBIO *et alli*, 1983, v.1: 553-554).

3.14) Municipalização:

Prática que consiste na delegação de determinadas atividades, antes de competência exclusiva dos governos federal e estadual, à esfera municipal.

3.15) Parceria Público-Privado:

O termo Parceria Público-Privado vem sendo utilizado predominantemente no âmbito dos governos municipais, para designar as relações de colaboração entre os setores público e privado da economia nessa esfera.

3.16) Participação Política:

Segundo Lawrence Scaff, há duas formas de se entender a participação política, formas estas que se apresentam conceitualmente contrastantes. A primeira é a da participação como **interação**, baseada na comunicação entre cidadãos, orientada para o valor da reciprocidade, objetivando a justiça e tendo como funções a promoção da auto-realização, o conhecimento político e as “virtudes” políticas.

O segundo conceito traz a participação enquanto **ação instrumental**, cuja ação é a de influenciar elites, e se orienta pela competição com fins relacionados ao poder. Suas funções são proteger direitos, maximizar interesses e garantir “legitimidade”.

3.17) Privatização:

Consiste na forma mais extrema assumida pelas relações de colaboração entre setores, na qual a gestão de atividades exercidas anteriormente pelo governo é delegada ao setor privado. Conforme uma definição bastante ampla, fornecida por Jonathan N. Goodrich, “a privatização é definida como (...) qualquer mudança de mãos públicas para privadas” (GOODRICH, 1988: 13). Nas palavras de Gian Maria Bernareggi (in LODOVICI & BERNAREGGI, 1990), é a “gestão delegada pura”, pois o setor público deixa de ter qualquer responsabilidade sobre a atividade.

3.18) Representação Política:

Como muito dos termos abordados nesta seção, também se trata de um termo bastante controverso, mas uma definição bastante razoável é a que a vê como um “(...) mecanismo político particular para a realização de uma relação de controle (regular) entre governados e governantes” (COTTA, in BOBBIO *et alli*, 1983, v. 2: 1102). Ou seja, o termo implica na existência de uma relação entre os governantes e os governados, através da qual os atos daqueles são submetidos à avaliação destes. A representação política, segundo Cotta, assume três formas: delegação, fiduciária e de “espelho” da comunidade.

Um regime político pode ser dito **representativo** se a representação política é uma de suas características essenciais, isto é, se há um processo regular de escolha e controle dos governantes por parte da população, através da realização de eleições competitivas.

III - Concepções Políticas Clássicas:

1) A Antiguidade

1.1) Grécia

Existe praticamente um consenso sobre onde se deu o início do pensamento político ocidental: foi na região da antiga Hélade que o homem se debruçou pela primeira vez sobre o estudo da Política. E, para muitos estudiosos, é possível afirmar que os antigos gregos foram provavelmente o mais politizado povo da História. Conquanto essa afirmação contenha um certo grau de exagero, ela faz sentido ao se examinar a organização do primitivo Estado grego. Nas palavras de *sir Ernest Barker*, "*a reflexão política começa com os gregos*" (BARKER, 1947: 13). Ou, como nota *Werner Jaeger*, a História ocidental começou com os gregos (JAEGER, 1935). O próprio termo "política" deriva do adjetivo grego *politikós*, que se refere aos assuntos relativos à *polis* ou cidade e, por conseguinte, às questões urbanas, civis, sociais e políticas (conforme BOBBIO, in BOBBIO *et alli*, 1983).

Em primeiro lugar, deve-se observar que os povos gregos não conseguiram formar um Estado nacional; pelo contrário, o território por eles habitado encontrava-se fracionado em centenas de cidades autônomas e independentes umas das outras: as **cidades-Estado**, isto é, a famosa *polis* [que CHÂTELET *et alli* (1982) denominaram como um dos produtos mais marcantes do chamado "milagre grego"]. Isso não quer dizer que não tenham existido tentativas de unificar os povos gregos em um só Estado, nem que não tenham existido filósofos que apoiassem essa idéia. Entretanto, é mais interessante permanecer nos domínios da cidade-Estado durante a maior parte desta breve exposição.

Segundo Roberto Bonini, "*por Polis se entende uma cidade autônoma e soberana, cujo quadro institucional é caracterizado por uma ou várias magistraturas, por um conselho e por uma assembléia de cidadãos (politai)*" (in BOBBIO *et alli*, 1983: 949 - grifado no original). Ainda segundo o mesmo autor, o desenvolvimento da *polis* se deve às peculiares condições geográficas da Grécia, às relações entre a *polis* e os organismos menores, como a família, o *ghenos*, a fratria e a tribo, que reconheceriam na *polis* uma autoridade superior àquela que eles próprios exerciam (embora mantivessem alguma autonomia e preservassem algumas funções) e à natureza dos vínculos entre as diferentes cidades-Estado, normalmente de caráter sagrado (havia verdadeiros grupos de cidades erigidas em torno de santuários, como o de Delfos), que forneciam um elemento de unificação mas nunca implicavam em perda da soberania. As condições da civilização grega, portanto, depunham contra a unificação política.

Como observou G. D. H. Cole, as cidades-Estado, por terem pequeno tamanho e serem constituídas por um corpo relativamente limitado de cidadãos, apresentavam-se como o terreno ideal para os mais diversos experimentos políticos, além de admitirem vários tipos de estruturas diferentes de governo

(COLE, 1932). Em um terreno tão fértil floresceram experiências tão variadas quanto a oligarquia e a democracia. Além disso, a *polis* era uma comunidade autogovernada, cujas condições eram propícias à reflexão: o relacionamento da cidade com os cidadãos era de todo especial, único e de todo peculiar; as cidades passaram por um processo evolutivo que culminou num ambiente favorável à especulação política; por fim, o fato de existirem diferentes tipos de *polis* era um convite para o pensamento a respeito da "melhor forma" de governo, que tanto marcou a filosofia grega e o próprio pensamento político ocidental até a Idade Moderna (BARKER, 1947).

Em segundo lugar, a estrutura social das cidades-Estado era relativamente simples: havia uma classe de **cidadãos** (dentro da qual a prática mais comum era a de estabelecer subdivisões baseadas na riqueza), a qual detinha o poder político e econômico; a cidadania era hereditária e devia ser vista como algo compartilhado, e não como uma posse. Uma outra classe era composta por **estrangeiros livres**, que não possuíam direitos políticos e não podiam se naturalizar; exerciam atividades econômicas e podiam residir livremente na cidade. E, por fim, a terceira classe (a mais numerosa de todas) era composta pelos **escravos**, os quais eram privados de todos os direitos; a teoria política grega via como absolutamente natural a sua existência, e sobre eles repousavam as atividades econômicas (SABINE, 1961). É preciso notar, adicionalmente, que essa sociedade era predominantemente agrária (FINLEY, 1983), ainda que diversas cidades tenham desenvolvido importante comércio.

Cumprir também chamar a atenção para o fato de que o relacionamento entre essas classes sociais nem sempre foram pacíficos: ocorreram diversos conflitos de cunho predominantemente econômico entre essas classes, e mesmo dentro delas (CHÂTELET *et alli*, 1982; FINLEY, 1983). Estes conflitos levaram à necessidade de fixação de parâmetros para a vida social, os quais não chegam a ser Constituições no moderno sentido da palavra, mas tinham a função de *"(...) definir os enunciados fundamentais conhecidos de todos, determinando com precisão a participação de cada um na defesa e na gestão comum da Cidade, as instâncias de onde devem provir as decisões que envolvem a coletividade, a arbitragem dos conflitos e a punição dos crimes e dos delitos"* (CHÂTELET *et alli*, 1982: 14). Esses "enunciados fundamentais" eram, basicamente, costumes que foram transformados em leis pelos legisladores (*nomotetas*), dentre os quais destacam-se, por exemplo, Sólon, Clístenes e Drácon (todos atenienses), e Licurgo (espartano). A figura do legislador era muito importante dentro do pensamento político grego: boa parte da obra política de Platão e Aristóteles se endereça a legisladores e a estadistas.

Outro ponto que merece destaque é a **cidadania**. O conceito grego de cidadania era muito mais amplo do que o moderno, a ponto de considerar o seu exercício como uma atividade elevadíssima, realmente obrigatória a todos os cidadãos. O exercício da cidadania consistia fundamentalmente na participação efetiva nos assuntos políticos da cidade. Com base em Aristóteles, Gérard Durozoi e André Roussel concluíram que ser cidadão, no sentido dado pelos gregos, significa possuir uma integração social, cumprindo os deveres e usufruindo dos direitos previstos nas leis e costumes de uma sociedade (DUROZOI & ROUSSEL, 1990); a cidade era considerada, pelos gregos, como algo perfeitamente natural, cabendo ao

homem apenas ordená-la, e não fundá-la (CHÂTELET *et alli*, 1982). Além disso (e ainda seguindo a concepção aristotélica) o homem é, por natureza, um animal político e, por conseguinte, a participação política nos assuntos de sua *polis* é uma obrigação natural de todo ser humano.

A história político-econômica da Grécia antiga pode ser dividida, conforme J. P. Mayer, em três períodos: no primeiro, que se estendeu do século XV ao IX a.C., vai-se da cultura micênica ao surgimento das lendas homéricas. Este período caracterizou-se por poderosas cidades governadas por monarquias hereditárias, e as atividades econômicas eram basicamente a criação de gado, a caça e as guerras e pilhagens. Posteriormente, devido ao contato com os povos fenícios, os gregos passaram ao cultivo regular de produtos agrícolas e aos trabalhos manuais (especialmente a lavra de metais), além do comércio e da navegação. No segundo período, que se estendeu do século IX ao VI a.C., consolidou-se a dominação aristocrática, iniciada no período anterior com a concentração das principais terras produtivas nas mãos de uns poucos proprietários; neste período, a economia tornou-se predominantemente monetária, baseando-se na troca. O terceiro período iniciou-se com a vitória ateniense sobre os persas e é usualmente considerado como o auge da história grega, em que surgiu uma nova classe urbana, voltada para uma economia monetizada e baseada na produção voltada para o mercado. Neste período surgiu a primeira manifestação democrática, e nele se concentra a maior parte da filosofia e do pensamento gregos (MAYER, 1939).

Tendo sido estabelecidos estes princípios fundamentais que nortearam o funcionamento do conceito grego de Estado, é possível proceder a um exame do pensamento político dessa civilização a partir dos filósofos que, de uma forma ou de outra, à Política voltaram suas atenções. É sabido que diversos pensadores se dedicaram, mesmo de forma um tanto limitada, à teoria e filosofia políticas, além dos mais famosos Platão e Aristóteles; esses pensadores serão vistos de forma breve e resumida, reservando-se maiores atenções aos dois filósofos acima mencionados.

Embora não haja acordo entre os diferentes estudiosos a respeito de quem começou a se preocupar com a reflexão a respeito dos assuntos políticos (e, nem quando o fez), Giovanni Reale, em sua "História da Filosofia Antiga", é taxativo: de quase todos os pré-socráticos, há testemunhos de intensas atividades políticas (REALE, 1975-1980, v. I); ou seja, esses filósofos se envolveram na prática da política, mas não há, atualmente, evidências históricas de que tenham escrito a respeito do tema. Sobre a escola pitagórica, por exemplo, há registros que indicam que a mesma atingiu notável poder político na cidade de Crotona, a ponto de ter sido atacada por seus opositores. Entretanto, até o surgimento do movimento sofístico, a filosofia esteve atada a questões basicamente naturalistas, com a busca de um "princípio universal" para as coisas e na tentativa de entendimento do divino.

Com os sofistas, o problema moral passou a ser seriamente considerado dentro da filosofia. A especulação filosófica, que até então estivera voltada para problemas cosmológicos, passou a se preocupar também com o ser humano, com sua ética e a moral, já em meados do século V a.C. Os assim chamados "sete sábios" (imediatamente anteriores à sofística) são considerados os fundadores da reflexão moral, e um deles, Periandro de Corinto, teria dito: "*a democracia é melhor do que a tirania*" (in REALE, 1975-1980:

v. 1, 185). Na sofística, o objeto da filosofia passou da natureza para o Homem e tudo o que é intrinsecamente humano. Além disso, o conhecimento era visto pelos sofistas como uma profissão, o que indicava que sua especulação, conquanto não desprezasse a teoria, possuía um aspecto predominantemente prático e devia ser ensinada a discípulos. Um dos sofistas mais conhecidos, Protágoras (de acordo com Reale), por exemplo, era muito apreciado pelos políticos práticos, tendo sido inclusive encarregado pelo conhecido estrategista ateniense Péricles de elaborar a legislação para a colônia de Turi. Protágoras também chegou a elaborar uma doutrina do surgimento do Estado, segundo a qual existia primordialmente um "estado natural", em que os homens não conheciam a política, o qual evoluiu para as primeiras comunidades urbanas, as quais, entretanto, não se constituíam em cidades porque lhes faltava Justiça e Respeito: quando Zeus enviou o deus Hermes aos homens, para lhes ensinar estes princípios, surgiram as cidades propriamente ditas e o Estado, sendo este compreendido como uma sociedade espiritual, divinamente sancionada, que deve educar os homens para a plena humanidade (BARKER, 1947). Ou seja, Protágoras esboçava a teoria da origem divina do Estado, que tanta influência apresentaria ao longo dos séculos vindouros.

Entretanto, mesmo a sofística pouco deixou em termos de filosofia política, a não ser algumas passagens, conhecidas sobretudo por meio dos diálogos platônicos, onde se especula sobretudo a respeito da justiça. Sócrates, historicamente o próximo personagem, também pouco se dedicou à política; sabe-se que, mesmo Platão tendo se referido a seu mestre como o único homem verdadeiramente político de Atenas, Sócrates desprezava a política prática, mas considerava seus ensinamentos como direcionados para a formação de bons homens políticos. Para Sócrates, *"o político devia ser político na dimensão da alma e capaz de cuidar da alma dos outros"* (REALE, 1975-1980: v.1, 285-286; grifado no original). Segundo George H. Sabine (1961), Sócrates buscou, como Platão, uma ciência **racional e demonstrável** da política; segundo o mesmo autor, é provável que boa parte dos princípios políticos desenvolvidos em "A República" de Platão seja de origem socrática, especialmente a crítica à democracia ateniense. Sócrates concluiu (como também Platão, que lhe seguiu em muitos passos) que a correta direção do Estado exige que os sábios governem (BARKER, 1947).

A concepção de Estado que perpassa a filosofia grega por essa época é, como observa Jaeger, a de um Estado como *"um ser propriamente espiritual, que recolhia em si os mais altos aspectos da existência humana e os repartia como dons próprios (...). A polis, como a comunidade humana, dá muito. Pode exigir, em troca, o mais alto"* (JAEGER, 1935: 111-112). Portanto, o Estado era visto como uma elevada realização humana, mas de origem quase divina, que dava ao homem as condições para a vida associada, e dele exigia deveres.

Antes de passar para Platão e Aristóteles, cumpre mencionar Tucídides e os socráticos menores. Tucídides ficou mais conhecido como historiador, mas possui forte componente político em seu pensamento; segundo David Bolotin (in STRAUSS & CROUSEY, 1987), este pensador nunca elaborou uma filosofia política no verdadeiro sentido da palavra, mas mencionou em seus escritos aquele que ele

considerava o melhor regime político que, em sua opinião, Atenas conheceu (ou seja, a época em que Péricles esteve à sua frente). Não somente, sua obra mais famosa, "História da Guerra do Peloponeso", gira em torno de um fato político (a guerra entre Atenas e Esparta e seus aliados, causada pelo desejo imperialista de Atenas). Menciona Tucídides que os atenienses seguiam uma concepção de que é justo que os fortes subjuguem os fracos (é bom observar que, segundo Platão, esta era a concepção sofista de justiça). Como nota Jaeger (1935), Tucídides criou a história política, ao examinar a história sob um prisma político; além disso, ele objetivava apenas apresentar os fatos tais como realmente aconteceram, ou seja, a verdade (mas que provavelmente não conseguiu evitar a inclusão de suas próprias opiniões e valores). Além disso, ainda segundo o mesmo autor, Tucídides chegou a uma definição da política, como sendo *"um mundo regido por leis imanes peculiares, que só é possível alcançar se não consideramos os acontecimentos isoladamente, mas na conexão de seu transcorrer total"* (JAEGER, 1935: 351). Por fim, é preciso mencionar: a famosa "oração fúnebre de Péricles" talvez seja a elegia de Tucídides à Atenas que ele conheceu.

Dos demais socráticos menores, há que se mencionar Xenofonte e Isócrates e, por fim, Demóstenes. O primeiro deixou um tratado chamado "Ciropédia", em que analisa a educação e a carreira de Ciro, fundador do império persa, considerado por ele um exemplo na arte de bem governar; Ciro, herdeiro de uma monarquia constitucional, dispôs-se a fundar um império sobre o qual reinou como um monarca quase absoluto. Em outra obra, "As Memoráveis" (*"Memorabilia"*), Xenofonte fala sobretudo de Sócrates que, segundo ele, diferia de Ciro (em termos políticos) somente por nunca ter procurado um cargo público (nesta obra, encontra-se uma narração dos fatos ligados ao processo e à condenação de Sócrates). Xenofonte era, sobretudo, um homem prático: segundo ele, a democracia ateniense era uma má forma de governo, e devia ser substituída por uma monarquia ao estilo espartano (JAEGER, 1935; BRUELL, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). O Estado de Xenofonte, como observa Barker (1947), deve educar seus cidadãos, para que estes atinjam a sabedoria moral, o que produzirá o governo pelo estadista sábio. Como seus anteriores, apesar de sua praticidade Xenofonte buscou sobretudo um ideal, e descreveu o que ele considerava o cavalheiro e o soldado ideais (in JAEGER, 1935), verdadeiros modelos a serem seguidos pelos jovens atenienses.

Isócrates, por sua vez, foi um grande orador, mas também se notabilizou como professor e teorista político. Os principais aspectos de sua obra política estão no exame das relações entre um Estado e outro (o que não fora tentado por nenhum outro filósofo grego anterior, e exerceria certa influência em escolas posteriores como os estoicos), e pelo sonho de unir a Grécia num só país, sob um único governo - o que levou a aplaudir Filipe da Macedônia, quando este foi nomeado General de toda a Grécia, para empreender a guerra contra os persas (BARKER, 1947). À parte esses detalhes, Isócrates não atingiu os níveis que Platão e Aristóteles alcançaram em termos de filosofia política. E Demóstenes, o maior orador grego, faria uma campanha similar no objetivo, mas diversa na condução: sonhava Demóstenes com a união dos gregos, mas via em Filipe da Macedônia o fim da Grécia que ele conhecia. Quando seus objetivos foram

atingidos, e as cidades-Estado se uniram contra a Macedônia, era tarde demais para mudar o curso inexorável da História.

Com Platão, a reflexão política grega tomou um novo impulso, tendo ascendido a níveis incomparavelmente mais elevados em relação aos filósofos anteriores. Conquanto muitos intérpretes tenham feito as mais diferentes análises a respeito de sua obra (Karl Popper, para citar um dos exemplos mais famosos, considerou-o um dos "inimigos da sociedade aberta", isto é, a liberal), na sua essência, ela permanece como um verdadeiro manual para um bom governo. Platão sabia que sua sociedade perfeita era impossível, mas teve o cuidado de mencionar esse detalhe; era necessário, então, buscar uma aproximação à essa sociedade ideal.

Platão escreveu quase que só diálogos, a maior parte preservada até hoje, tratando de diversos assuntos filosóficos, tendo Sócrates como o personagem central de uma parte considerável desses escritos. A obra política de Platão está contida basicamente em três desses diálogos ("A República", "Político" e "As Leis"), e em um relato autobiográfico (a "Carta VII"), este último narrando, entre outros fatos, a tentativa do filósofo de instalar na cidade de Siracusa o seu Estado ideal, por meio da educação filosófica do seu governante. As três primeiras obras serão privilegiadas neste trabalho, sendo a última mencionada apenas brevemente.

Platão fora discípulo de Sócrates, a quem procurara com vistas a ser educado na arte da Política, pois tencionava seguir uma vida política (alguns parentes seus chegaram a pertencer ao governo oligárquico de Atenas, em fins do século V a. C.). Entretanto (como ele destaca na "Carta VII"), diversos fatos, entre eles a condenação de Sócrates, levaram-no a seguir caminho diverso, dedicando-se à filosofia, tendo inclusive fundado uma famosa escola filosófica, a *Academia*, na qual dedicou-se ao ensino (Aristóteles foi um de seus alunos). G. D. H. Cole (1932) chama atenção para um pormenor de grande importância dentro do pensamento político de Platão (em especial no que tange às críticas que empreendeu à democracia ateniense): o filósofo teorizava tendo em vista a cidade-Estado que conhecia, mais especificamente a Atenas decadente e derrotada na guerra do Peloponeso. O fato de Platão não ter conseguido superar os estreitos limites da *polis*, entretanto, não lhe tira o valor; o próprio Aristóteles, muitas vezes chamado o "Pai da Ciência Política", também não o conseguiu.

Em termos históricos, o primeiro dos já mencionados três grandes diálogos políticos de Platão foi "A República" (completado possivelmente por volta de 386 a.C.); a ele seguiu-se o "Político" (escrito por volta de 360 a.C.), enquanto que "As Leis" foi a última obra de Platão, publicada postumamente em 347 a.C. (BARKER, 1947). Outros diálogos platônicos possuem componentes políticos, como bem destacam Giovanni Reale e sir Ernest Barker, mas é nessa verdadeira trilogia que repousam as principais idéias políticas do filósofo.

Sobre "A República", escreveu Norberto Bobbio: *"é (...) uma descrição da república ideal. que tem por objetivo a realização da justiça entendida como atribuição a cada um da obrigação que lhe cabe, de acordo com as próprias aptidões. Consiste na composição harmônica e ordenada de três*

categorias de homens - os governantes-filósofos, os guerreiros e os que se dedicam aos trabalhos produtivos" (BOBBIO, 1976: 45). Observa o próprio Platão (e Bobbio não esquece esse pormenor), que tal Estado não existe na Terra a não ser na teoria ("talvez exista no céu", menciona o filósofo). Em suma, o Estado descrito em "A República" é apenas uma criação do gênio platônico, uma utopia que consistiria num Estado não corrompido, em que os melhores e mais sábios homens (os filósofos) governariam, sendo para isso preparados até idade avançada, quando assumiriam o poder (como foi visto anteriormente, a concepção de que o mais sábio deve ser o governante foi extraída de Sócrates). Os homens realizariam os trabalhos para os quais revelassem a maior aptidão, sendo guerreiros ou trabalhadores.

Como livro, "A República" polemiza com a concepção sofista de justiça (pela qual é justo que o mais forte domine o mais fraco); mais do que isso, Platão dá ao seu Estado um sentido de coletivismo bem diverso do individualismo sofista, cabendo ao governante sacrificar seus fins pessoais em nome da satisfação dos interesses gerais da coletividade. Nesse livro, Platão considerava ter chegado ao modelo de Estado que permitiria a cada cidadão a "boa vida", isto é, a vida justa, em que cada um possui direitos e deveres conforme suas aptidões; isso se justifica quando se tem em mente a concepção platônica de política: *"toda forma de política que pretenda ser autêntica deve ter em vista o bem do homem"* (REALE, 1975-1980: v. II, 238 - grifado no original), sendo que esse bem é espiritual (já que para Platão o corpo é apenas um "casulo" da alma). Jaeger (1944) mostra admiravelmente essa concepção platônica de uma estreita ligação entre o Estado e alma humana, destacando que a cada uma das três classes do Estado corresponde um dos três tipos de alma do homem; daí se pode inferir uma justificativa para o governo do filósofo: o homem sábio é aquele que atinge o verdadeiro bem e a verdadeira justiça, e isso implica possuir, em sua alma, o verdadeiro Estado (JAEGER, 1944). Um pormenor que confundiu muitos analistas foi o do comunismo em que deveriam viver os governantes-filósofos, desprovidos de toda a propriedade e devendo inclusive possuir uma só família comum - a concepção platônica de comunismo não deveria ser comparada com a moderna pois, como nota Barker (1947), trata-se de um comunismo aristocrático, já que é imposto somente aos melhores, àqueles que vão efetivamente governar (à classe dominante); trata-se, dessa forma, de um comunismo predominantemente político, e não econômico (embora com conseqüências políticas), como é o conceito moderno de comunismo. Além disso, o comunismo platônico tem raízes espiritualistas, quase ascéticas (REALE, 1975-1980, v. II).

Em "A República", Platão admite: todos os Estados terrenos são corruptos, em maior ou menor grau. Dessa forma, analisa os Estados que conhecia como corrupções do Estado ideal; o modelo ideal apresenta três elementos (razão, espírito e "apetite") harmonizados sob o domínio da razão. Nos Estados terrenos, a primeira forma corrupta é a **timocracia**, em que o espírito (o princípio da honra ou *timé*) predomina sobre a razão; trata-se de um Estado militarista. A segunda forma de corrupção do Estado é a **oligarquia**, em que predomina o apetite pela riqueza; é um governo que gera dois Estados: o dos ricos e o dos pobres, e o Estado militar é substituído por outro, comercial. E a última forma corrupta é a **democracia**, em que predominam todos os apetites, e todos gozam de liberdade e igualdade absolutas (é

preciso notar, como o fez Ernest Barker, que o que Platão descreve como sendo a democracia seria modernamente chamado **anarquia**).

Disso tudo se pode concluir que o Estado ideal de Platão é, antes de tudo, uma aristocracia. E o filósofo oferece uma tipologia das formas de governo, que se tornará clássica, onde são reconhecidas seis formas de governo: a cada forma "boa" de governo corresponde uma "ruim" (no "Político", obra posterior, Platão descreve apenas cinco formas, dando às duas formas da democracia um só nome). Assim, às formas boas **aristocracia**, **monarquia** e *politeia* (ou *politia*, em Bobbio), correspondem respectivamente as formas ruins **oligarquia**, **tiranía** e **democracia**. Para Platão, as formas de governo seguiriam um verdadeiro ciclo: após uma forma boa, viria uma degenerada/ruim, num *continuum* que se estenderia pelos séculos.

No que tange ao "Político", Platão, de acordo com Leo Strauss (in STRAUSS & CROPSEY, 1987), tenta esclarecer qual é a verdadeira natureza do político (sem entretanto elucidar qual seria a diferença entre o político e o filósofo). No "Político", Platão considera a lei apenas um substituto pobre para o governo do filósofo (já que este de fato nunca governou nenhum Estado), mas é indispensável. Sem as leis, o único governo possível seria o de homens egoístas, não regidos por elas: *"o império da lei é preferível ao império sem lei dos homens não sábios já que as leis, por piores que sejam, de um modo ou de outro, são o resultado de um certo raciocínio"* (STRAUSS, in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 83). Nessa obra, Platão aprofunda sua idéia de que o governante deva ser um filósofo e vice-versa: para ele, a verdadeira arte do Estadista é o "conhecimento verdadeiro" (BARKER, 1947). Somente um homem pode dominar essa arte num Estado a cada vez, e à massa popular deve ser vedado o acesso ao conhecimento da política; com base nisso, muitos analistas vêem no "Político" a defesa do absolutismo - mas é preciso que se tenha em mente (como Barker faz notar) que esse absolutismo platônico é baseado no conhecimento. No Estado governado por um homem como o descrito no "Político", as leis são desnecessárias, pois não contém conhecimento superior ao do Estadista, que governa tendo em mente o bem dos cidadãos. Como observa Bobbio, *"'A República' é uma descrição da melhor forma de constituição; 'O Político' é uma investigação, estudo e descrição do melhor tipo de governante - o rei-filósofo, que possui a ciência do bom governo"* (BOBBIO, 1976: 53). Ou, como bem observou Leo Strauss (in STRAUSS & CROPSEY, 1987), o "Político" apresenta o que um governante deveria fazer, não o que ele efetivamente faz.

"As Leis" é uma obra da velhice de Platão e se mostra mais completa do que as obras políticas anteriores do filósofo. Segundo Reale (1975-1980, v. II), o livro penetra nas particularidades do Estado, apresentando maior detalhamento sobre a legislação da cidade. A justificativa para que tal obra tenha sido escrita (uma vez que, como foi dito, Platão considerava as leis substitutos pobres para o seu estadista ideal) reside no fato de que ele estava consciente de que o rei-filósofo com que sonhava não seria jamais o governante de um Estado terreno. Dessa forma, "As Leis" contém tudo o que Platão considerava exequível em termos políticos: o Estado descrito nesse livro é quase uma cópia daquele delineado em "A República".

Sendo "As Leis" um livro sobre legislação, nele se pode encontrar a descrição platônica daquela Constituição que poderia ser chamada a melhor, depois da do Estado ideal: seria um misto entre a

monarquia e a democracia, tirando da primeira forma a autoridade e a sabedoria (mas eliminando os excessos de autoritarismo) e da segunda, a liberdade (só que regulada e medida por uma igualdade proporcional - evitando o igualitarismo absoluto que era, para Platão, a ruína da democracia). Essas leis, nota Strauss (in STRAUSS & CROUSEY, 1987), nascem da virtude, isto é, do domínio dos prazeres e das dores. Ainda segundo Strauss, Platão chegou à conclusão de que o melhor regime político exequível seria o da Constituição mista, porque percebeu que apenas a sabedoria não seria condição suficiente para um bom governo no Estado não-ideal. A autoridade, a sabedoria e a liberdade deveriam ser mescladas de forma a garantir o melhor governo possível. A **moderação**, como nota George H. Sabine (1961), é a chave para o governo bem sucedido. E este autor ainda lembra: "*(...) a forma mista de governo de Platão não é um equilíbrio de forças meramente políticas*", mas resulta de condições geográficas, econômicas, idioma, raça, religião e leis (SABINE, 1961: 68-69). Séculos depois, Montesquieu reintroduziria na reflexão política o papel dessas mesmas condições geográficas e culturais.

Como se pode notar, o pensamento político de Platão voltava-se, no todo, para um só ideal: a justiça, personificação da boa vida perseguida por todos os filósofos gregos como o objetivo máximo de vida do ser humano. Suas concepções tinham um verniz utópico, mesmo quando Platão buscava trazer à esfera terrena, ou exequível, suas idéias. Neste sentido, Platão se mostra um teórico político clássico por excelência, ainda muito voltado para a noção de política como o reino da ética e da moralidade.

Aristóteles foi um discípulo de Platão, tendo muito a dever ao professor (embora, talvez, em menor grau do que Platão em relação a Sócrates), mas também foi um agudo crítico de seu mestre - ele costumava dizer que era amigo de Platão, mas mais ainda da verdade (DUROZOI & ROUSSEL, 1990). Aristóteles era estagirita, o que o tornava um **estrangeiro livre**, um meteco, portanto destituído de direitos políticos, durante os anos que passou em Atenas, inicialmente na Academia de Platão - segundo Marcel Prélot, em seu prefácio à edição das "*Presses Universitaires de France*" de "*A Política*", esta condição teria tornado Aristóteles alheio à política prática (in ARISTÓTELES, 1991). Com a morte do mestre, Aristóteles viajou por diversas cidades, tendo inclusive sido professor de Alexandre da Macedônia. Também fundou uma escola (o **Liceu**), na qual ensinou por cerca de dez anos.

A obra estritamente política de Aristóteles é bem menos vasta do que a de Platão, concentrando-se sobretudo em "*A Política*" (embora hajam trechos de interesse em outros livros, sobretudo as "*Éticas*" e a "*Retórica*") e, em pelo menos um sentido, menos ambiciosa do que a de seu mestre, como bem observa G. D. H. Cole: "*Platão se empenha em construir uma república ideal apenas com o pensamento, em descobrir e satisfazer as necessidades reais do espírito humano. Aristóteles se contenta mais em escolher a melhor dentre as formas e métodos usuais de governo (...), sobre a base fornecida por um laborioso estudo comparado entre as instituições de diversos países*" (COLE, 1932: 11). Há registros de que Aristóteles e alguns discípulos teriam examinado as Constituições de 158 cidades-Estado gregas, escrevendo sobre elas um livro que se perdeu inteiramente (à exceção, sintomaticamente, do capítulo sobre a Constituição de Atenas).

Tal como Platão, Aristóteles não conseguiu enxergar além da forma política da cidade-Estado, permanecendo dentro dos estreitos limites impostos por esta. Mesmo quando esteve ensinando Alexandre da Macedônia, não advogou a idéia da união entre os gregos (como o fizeram, ainda que por motivos diametralmente opostos, Isócrates e Demóstenes); além disso, também esteve preso à estreita concepção de que todos os povos não-gregos seriam "bárbaros".

Aristóteles dividiu as ciências em dois tipos: **teóricas** (aquelas que são estudadas apenas pelo fim do conhecimento em si mesmo) e **práticas** (as que oferecem determinados benefícios, por isso são estudadas); a política seria a ciência prática por excelência (MORRALL, 1977; LORD, in STRAUSS & CROPEY, 1987) - uma concepção que se aproxima bastante da platônica. É interessante destacar [como o faz J. P. Mayer (1939)] que Aristóteles partia, em suas especulações filosóficas, do sensível e do concreto, do Ser enquanto categoria filosófica, ao passo que Platão partia da idéia do Bem; isto é importante sobretudo quando se tem em mente que Aristóteles constrói sua teoria política com base na refutação de Platão, criticando sobretudo o comunismo e a abolição da propriedade privada e da família preconizadas por Platão. A teoria política de Aristóteles tem como sua tarefa fundamental, entretanto, a busca da melhor forma de Estado, tal como Platão; mas, como foi dito, ele a buscou na realidade que observava (MAYER, 1939). Outro ponto a ser ponderado foi levantado por John Morrall (1977): para Aristóteles, não há diferença entre a política e a ética.

Diferentemente de Platão, Aristóteles fundamentou sua ordem política na família (MAYER, 1939; REALE, 1975-1980, v. II): a família é o núcleo original da cidade, sendo que esta reproduz em escala ampliada as relações entre os familiares. Da mesma forma que Platão, Aristóteles chegou a uma tipologia de seis formas de governo, baseada nas formas pelas quais o poder soberano é exercido: por um só homem; por alguns homens; e pela maioria dos homens. Como cada forma de governo pode ser exercida de maneira correta ou incorreta, Aristóteles chegou a uma posição bem semelhante à de Platão: o governo de um só pode ser, quando corretamente exercido, uma **monarquia**, ou uma **tiranía**, se exercido de maneira incorreta; o governo de alguns pode ser uma **aristocracia** (forma correta), ou uma **oligarquia** (forma incorreta); e o governo da maioria, a **politia** (de acordo com Reale e Morrall; segundo Mayer, essa forma é a **democracia**, tal como se aproxima do conceito moderno) enquanto forma correta, e a **democracia** ou **demagogia** (segundo Reale; para Mayer, tal forma seria a **anarquia**), que é o exercício incorreto do governo dos muitos. Mas Aristóteles, ao contrário de Platão, considera que as três formas corretas de governo são naturais e, por conseguinte, justas, não havendo a "melhor forma de governo" universal que Platão tanto perseguiu: a monarquia seria a melhor forma de governo se existisse, na cidade, um só homem de sabedoria e justiça excepcionais; havendo na cidade um grupo de homens com essas características, a melhor forma seria, naturalmente, a aristocracia. Aristóteles, com seu aguçado senso de realismo, e admitindo que essas condições raramente se verificam, prefere considerar a *politia* a forma de governo mais adequada à maioria das cidades gregas.

É conveniente destacar, também, que essa *politia* é uma forma mista de governo, ou seja, é uma democracia com aspectos de oligarquia, em que a multidão governa, mas uma multidão de posses materiais, excluindo-se do governo os elementos mais pobres. A *politia* é a forma mais estável de governo, pois se funda sob o estrato "médio" da população (REALE, 1975-1980, v. II). Outro aspecto interessante que deve ser mencionado foi levantado por George H. Sabine (1961): Aristóteles, ao contrário de Platão, dava conselhos aos estadistas de sua época, indiferente ao fato de serem eles tiranos, oligarcas, monarcas ou aristocratas, a respeito de como manter seu governo (o que Sabine comparou com a prática que, séculos depois, seria seguida por Maquiavel). O governante ideal na teoria política aristotélica não é o filósofo puro e simples, mas o filósofo das ciências práticas, o político amadurecido pela experiência e dotado de prudência (MORRALL, 1977). Outro ponto em que Aristóteles se distancia radicalmente de Platão é a respeito da lei: como se viu, para Platão a lei era inferior ao rei-filósofo; em Aristóteles, lê-se que o homem está mais sujeito às influências de suas paixões do que à lei, e isso o levou a considerar que o governante só pode estar acima da lei nos casos em que ela for ambígua ou injusta. O Direito, para este último, é "*a Razão livre de qualquer paixão*" (Aristóteles, in MORRALL, 1977: 70).

Mesmo com todos esses componentes de realismo, Aristóteles não se desvia da busca por um Estado ideal. Sua concepção de Estado ideal é baseada sobretudo na moral, e exige: a) população na medida justa, ou seja, nem excessiva, nem exígua; b) território com dimensões que lhe permitam produzir o essencial para a vida, evitando o supérfluo; c) cidadãos livres, inteligentes e obedientes às boas Constituições; d) funções econômicas, sociais e militares distribuídas às diferentes pessoas de acordo com o tempo; e) virtude, ensinada por meio da educação fornecida pelo Estado, como algo natural e inerente a todos os cidadãos (REALE, 1975-1980: v. II).

Aristóteles ainda vivia quando a Macedônia subjugou as *polis* gregas e impôs-lhes a vida sob um império centralizado; dessa forma, não seria um exagero considerá-lo como a última grande expressão de uma filosofia política condenada: em seus estertores, as cidades-Estado produziram, em termos de pensamento político, as escolas epicuristas e cínicas, as quais se mostram de relevância muito inferior aos seus antecessores imediatos (sobretudo em termos de reflexão política). Além disso, Aristóteles se tornaria, nos séculos seguintes, uma forte influência sob o pensamento cristão [enquanto que Platão, como observa Ernest L. Fortin (in STRAUSS & CROPSEY, 1987), influenciaria sobretudo o pensamento árabe e judeu da Idade Média - conquanto Aristóteles não tenha tido menor influência sobre esses dois povos, como pode ser demonstrado pela obra de Alfarabi].

Apesar disso, o período helenista (sob a dominação macedônia) ainda produziu no mínimo mais uma escola de pensamento filosófico, de alguma relevância no que se refere aos assuntos políticos: o estoicismo. Essa escola influenciaria profundamente o pensamento político romano, aonde alcançaria grande desenvolvimento (o próprio imperador Marco Aurélio era um filósofo estóico) e será, por essa razão, examinada na parte referente à teoria política no Império Romano (dar-se-á o destaque aos próprios pensadores romanos, por uma questão de lógica na exposição).

1.2) O Mundo Romano

Roma passou por diversas mudanças políticas em sua história, como destaca G. D. H. Cole (1932): fundada como cidade-Estado, foi sucessivamente governada de forma monárquica, aristocrática, democrática (conquanto seja uma democracia com elementos oligárquicos) e, por fim, imperial, sendo que nos últimos períodos ela era a capital de um vasto domínio que abrangia parte considerável do mundo conhecido naquela época. No entanto, o mundo romano não produziu, em termos de especulação política, nenhum pensador do porte de Platão ou Aristóteles (de fato, apesar de sua história política tão variada, Roma pouco evoluiu em termos de teoria e filosofia políticas em relação a seus antecessores gregos).

Mas Roma (como destacam COLE, 1932; CHÂTELET *et alli*, 1982; FINLEY, 1983) deixou uma grande contribuição à história da reflexão política ocidental: o Direito, sobretudo nas concepções de soberania do Estado, das monarquias absoluta e constitucional, o Direito internacional, entre outros (COLE, 1932). Ademais, deve-se ao Direito romano a idéia do "Império Universal", que tanta influência teria no pensamento político medieval. Deve-se recordar também que em Roma surgiu a concepção jurídicista, segundo ao qual *"o estado é uma criatura do direito e não se deve estudá-lo com fato ecológico ou ético, mas sim em termos de competência jurídica e de direitos"* (SABINE, 1961: 127). É preciso ter em mente que o Direito não é uma invenção romana; muitos de seus princípios já tinham sido esboçados e delineados por filósofos gregos. Mas, como chamam atenção Cole (1932) e Châtelet, Duhamel e Pisier-Kouchner (1982), os romanos foram um povo bem mais pragmático do que os gregos, sabendo transportar para a prática diversos enunciados helênicos. Inclusive, estes últimos mencionam um detalhe de suprema importância a respeito do código romano de leis: *"é significativo que esse código tenha como objetivo principal regulamentar do modo mais claro e equânime possível o que é, e não propor um dever"* (CHÂTELET *et alli*, 1982: 22).

Uma grande diferença entre os mundos romano e grego foi levantada por J. P. Mayer (1939): ao contrário das *polis* helênicas, as cidades romanas, eivadas da filosofia estoica (e, em grau menor, da epicurista), possuíam uma "consciência universal", ou seja, sabiam-se partes de um Império que se pretendia universal, derivado da concepção helenística deixada por Alexandre, o Grande, da Macedônia e totalmente diversa da deixada pela tradição grega antes da conquista, voltada para as *polis* individuais e atomizadas.

Faz-se necessário mencionar algo a respeito da escola estoica. Essa escola foi fundada em Atenas por Zenão de Citium (cidade grega localizada na ilha de Chipre), como um ramo do cinismo, e continuada por Cleanto e Crisipo, este último o sistematizador da doutrina estoica (MAYER, 1939; SABINE, 1961; DUROZOI & ROUSSEL, 1990). Segundo Mayer (1939), os estóicos falavam de uma comunidade moral e espiritual que incluía todos os povos e deuses (a *politeia*), comunidade essa que era impulsionada pela razão (elemento que, por sua vez inspirava todos os homens a viverem em comunidade ou associação). Dessa forma, e existindo apenas uma razão, só pode existir uma lei, um Direito e um Estado. A forma

estóica de Estado permanece sendo um misto entre democracia, aristocracia e a *basilea*, uma forma de Estado em que o sábio domina (pois só ele conhece a diferença entre o bem e o mal). Destaca também Sabine (1961) que a teoria da monarquia é de influência sobretudo estóica; no aspecto do "monarca divinizado", que perpassaria tanto o império romano quanto os impérios medievais, foi sistematizada por Crisipo. Este pensador também enunciou alguns princípios fundamentais: a Constituição do Estado universal é a "reta razão"; o Estado universal não admite as distinções sociais convencionais; a cidadania estava aberta a todos, mas apenas alguns eram dignos de alcançá-las; e, sobretudo, a idéia de que cada homem está sujeito a dois tipos de leis e de Direito: a lei de sua cidade e a lei da "cidade universal", a lei da razão e do costume (SABINE, 1961).

O primeiro pensador que deve ser destacado, dentro do mundo romano, é Políbio. Este historiador grego, deportado para Roma, narrou em sua "História" o desenvolvimento de Roma até o fim das guerras púnicas. Em sua obra, Políbio desenvolveu uma teoria das formas de governo, em que a Constituição de um Estado era considerada a principal causa de sucesso ou de fracasso de uma nação; a excelência da Constituição romana, para Políbio, era a causa de seu notável sucesso em termos da conquista de um império universal (SABINE, 1961; BOBBIO, 1976). Além disso, como será visto adiante, ele sistematizou uma teoria de que as formas de governo sucedem-se num ciclo.

A teoria polibiana de Estado admitia sete formas de governos, três boas (**reino**, ou a monarquia no sentido aristotélico; **aristocracia**; e **democracia** - a *politia* aristotélica) e três ruins (**tiranía**; **oligarquia**; e **oclocracia**, ou governo da plebe ou massa), sendo que a sétima, a qual o historiador exemplifica pela Constituição romana, é uma síntese das três formas boas (BOBBIO, 1976). Políbio também estabelece que essas formas se desenvolvem num ciclo histórico: primeiro vem o reino, que degenera na tirania; com a queda desta, sobrevém a aristocracia que se torna oligarquia ao se corromper, por mera força da natureza. A oligarquia, por sua vez, é substituída por uma democracia, que acaba por degenerar numa oclocracia (BOBBIO, 1976; SABINE, 1961). O ciclo polibiano é uma alternância de governos bons e maus, num processo descontínuo, que leva da oclocracia de volta ao reino, já que Políbio era um fatalista que admitia a corrupção humana como latente.

Para Políbio, a Constituição ótima era a mista, que existiu na Esparta dos tempos de Licurgo, e em Roma, que reunia uma forma monárquica (o consulado), um componente aristocrático (o Senado), e incluía um aspecto democrático (devido ao poder popular, expresso em termos de votação). A forma mista era estável, o que não implicava em sua eternidade; o espectro do ciclo de formas de governo não estava ausente, pois mesmo o Estado perfeito era sujeito à lei natural de nascimento, crescimento e morte (BOBBIO, 1976). Para Sabine (1961), o maior mérito de Políbio em termos de contribuição à teoria da forma mista de governo está na idéia do ciclo convertido em lei histórica, e no governo misto fundado sobre o equilíbrio de poderes políticos, e não no equilíbrio de classes sociais (como procedeu Aristóteles).

A formação do império romano como o sucessor do império macedônio trouxe uma nova filosofia, ainda de fundo predominantemente estóico, mas incorporando em seu bojo novas concepções, extraídas de

outras escolas. Esse "novo" estoicismo tinha como bases fundamentais: a) a crença de que o mundo está sujeito ao governo de um Deus pai, Todo-Poderoso, bom e razoável; b) todos os homens são irmãos; c) há normas universais de moral, racionalidade e justiça; d) os homens são seres fundamentalmente sociais (SABINE, 1961). Dentre os estoicos ulteriores, apenas Marco Túlio Cícero chegou a elaborar uma teoria política, conquanto essa teoria seja apenas um componente pouco importante em sua obra (componente este formado por dois diálogos: *"De Re Publica"* e *"De Legibus"*). Ademais, sua obra política deve ser considerada importante não por sua originalidade, mas por sua ampla difusão (SABINE, 1961): as bases do pensamento político ciceroniano são o governo misto e o ciclo de formas de governo (extraídas, portanto, da melhor tradição estoica), mas sua obra foi conservada e bastante comentada ao longo dos séculos (por meio, sobretudo, dos escritos de Santo Agostinho, já que uma parte considerável dos manuscritos foi perdida).

Cícero buscou despertar o interesse político dos romanos evocando suas glórias passadas, ao invés dos filósofos gregos, que criavam cidades ideais e perfeitas em suas obras (FORTIN, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Segundo James E. Holton (in STRAUSS & CROPSEY, 1987), Cícero considerava que sua tarefa era introduzir a filosofia enquanto um modo de vida em Roma; para ele, o homem é incapaz de chegar ao conhecimento absoluto, mas a filosofia deveria ser utilizada para melhorar a ordem política, nunca para destruí-la (o filósofo deve estar a serviço da república). Ainda segundo Holton, a questão fundamental (típica da filosofia política clássica) que perpassa a obra de Cícero é: qual é a melhor ordem política?

Este filósofo considerava que a virtude só existe se é utilizada; apenas poderia se realizar na totalidade por meio de uma vida política, do governo do Estado. Assim sendo, tem-se um conceito tipicamente clássico do estadista: este seria o mais virtuoso e o mais sábio dentre os homens. Para Cícero, os homens se reúnem em repúblicas (não no conceito moderno, como será visto); as repúblicas são associações de homens que se reúnem e fazem um acordo entre si, com respeito à justiça e ao bem comum, nascendo porque os homens possuem naturalmente um espírito social. O caráter da república é determinado pela forma de governo, e Cícero admite três formas boas de governo: a monarquia, a aristocracia e a democracia (a cada qual também correspondendo uma forma corrupta - tirania, oligarquia e governo da plebe). Para Cícero, cada uma das três formas boas pode oferecer um bom governo, mas a monarquia é, em sua opinião, a melhor. Da mesma forma que Políbio, Cícero considera que as formas de governo seguem uma progressão cíclica, alternando regimes bons e ruins; também considera que o regime misto, que possua moderação, é mais estável - esse regime misto seria como o "império da Lei", cabendo ao estadista mediar entre a lei e a razão (HOLTON, in STRAUSS & CROPSEY, 1987).

Conforme Sabine (1961), três são os princípios gerais do Estado de Cícero: a) a autoridade do Estado emana do povo; b) o poder político, quando legítimo, é o poder do povo; c) o Estado e o direito estão sujeitos à vontade de Deus; conclui ele: *"estes princípios gerais de governo (...) alcançaram uma aceitação quase universal em um tempo relativamente breve depois da época em que Cícero escreveu e*

continuaram sendo aceitos na filosofia política durante muitos séculos" (SABINE, 1961: 131). Todo o pensamento político de Cícero, deduzido [conforme MAYER (1939)] da história romana (sob um prisma estóico), tinha um só objetivo: restaurar a república, após a morte de César. O objetivo do filósofo não foi atingido, pois Otávio (o imperador Augusto), assim que tomou o poder, instalou o império e tratou de expandi-lo o máximo que pôde.

O próximo pensador que deve ser abordado é Sêneca. De formação estóica [embora, como destaca Leites (in CHÂTELET *et alli*, 1991), transcenda o estoicismo)], como Políbio e Cícero, Sêneca escreveu suas obras cerca de um século depois de Cícero, e demonstra pessimismo e desencanto com a política; para ele, Roma era decadente em termos políticos e, ao contrário de Cícero, não acreditava na possibilidade de restaurar os tempos da república (SABINE, 1961). De acordo com Edmund Leites (in CHÂTELET *et alli*, 1991), Sêneca é o primeiro filósofo moderno, no sentido de que deu à *ipseidade* (derivado do latim *ipso*, ou seja, próprio) uma defesa inteiramente nova: todo homem ama a si mesmo (na medida de seu próprio valor moral), e esse amor não tem necessidade de ser justificado: ele fornece uma nova concepção da tarefa da alma, na qual "(...) a exigência platônica de domínio de si transformou-se na exigência moderna de possuir a si" (LEITES, in CHÂTELET *et alli*, 1991: 1099). Ao contrário dos seus predecessores, Sêneca não se preocupou com as formas de governo, pois acreditava que nenhuma delas era boa; o fulcro de seu pensamento político está em determinar quem deve governar. Sêneca concluiu que a república é antes uma associação moral do que um Estado; para ele, o governo surgiu quando os homens se tornaram egoístas e idealizaram a propriedade privada, tomando-se corruptos após terem vivido uma "Idade do Ouro". Com Sêneca tem-se, de forma ainda embrionária, os princípios básicos da filosofia política cristã medieval. A idéia do Estado como uma associação artificial, para remediar os males causados pelos homens, mudou totalmente a direção do pensamento político (SABINE, 1961). Conclui George Sabine: em lugar da cidadania como valor supremo, há a igualdade entre os homens; em lugar do Estado como a expressão da perfeição, há um poder dominador e coativo cujo objetivo é tornar aceitável a existência humana.

A mudança seria completada pelos pensadores católicos da era romana, dos quais Santo Agostinho é o principal nome. Descrever todo o processo histórico que levou o império romano a aceitar e adotar a fé cristã seria extenso em demasia; da mesma forma, analisar o pensamento cristão pré-Agostinho exigiria muito mais espaço e tempo do que está disponível para este trabalho. É melhor guardar as palavras de J. P. Mayer: "*pode-se discutir 'a verdade histórica' dos ensinamentos cristãos do Evangelho, mas ninguém pode discutir que esses ensinamentos modelaram e determinaram em forma decisiva, até o momento atual, a vida do Ocidente*" (MAYER, 1939: 44). Quando o cristianismo foi adotado pelo império romano, de pronto se operou uma mudança no Estado, devido ao fato de ter sido adotado um compromisso fundamental entre a Igreja e o Estado: a concepção de monarca divinizado, que dominara desde Alexandre, o Grande, era abandonada, e o governante foi obrigado a admitir uma autoridade religiosa, secular. Como

observa Sabine (1961), depois que o cristianismo foi adotado como religião oficial do império romano, uma teoria das relações entre a Igreja e o Estado se fez necessária.

Santo Ambrósio demonstrou que a Igreja devia ser independente em assuntos espirituais; aos sacerdotes da Igreja cabia a função de repreender os imperadores que se mostrassem falhos em tal aspecto, devendo também julgá-los em questões morais (SABINE, 1961) - o que implicava, pelo menos nesse aspecto, que havia, no império, uma autoridade superior ao governante. Já São Gregório, de acordo com Sabine (1961), por sua vez, considerava que os súditos não só deviam obedecer ao governante, como também evitar julgá-lo; mesmo que injustos, os atos do governante deveriam ser obedecidos, pois Deus iria julgá-lo e condená-lo por isso (convém observar que São Gregório é um pensador medieval - a razão pela qual ele foi colocado nesta parte do trabalho reside no contraste entre sua visão e a de Santo Ambrósio).

Mas o principal pensador cristão desse período foi mesmo Santo Agostinho. Agostinho, nascido na cidade africana de Hipona, estudou filosofia e retórica, tendo sido desde jovem influenciado pelo pensamento de Cícero, influência esta que continuou mesmo depois de sua conversão para o cristianismo (MAYER, 1939). Outros pensadores, entre eles Plotino, também influenciariam a filosofia de Agostinho mas foi mesmo Cícero o principal formador de seu pensamento. Sua principal obra, e a mais interessante em termos políticos, é "A Cidade de Deus", escrita com o objetivo de livrar os cristãos das acusações de que seriam eles os responsáveis pela invasão bárbara de 410 d.C. Logo de início, Santo Agostinho defende que o homem possui uma dupla natureza: o **espírito**, pelo qual ele é cidadão da Cidade de Deus, e o **corpo**, que o torna cidadão de uma cidade terrena (uma concepção extraída diretamente da tradição romana, diga-se). A distinção entre o terreno e o espiritual é a chave para a compreensão da história humana, que é eternamente dominada pela luta entre os interesses das duas partes (SABINE, 1961). Para Santo Agostinho, apenas a Cidade de Deus é justa e eterna; as cidades terrenas não podem atingir a justiça, apenas aproximar-se dela, e estão fadadas a desaparecer (SABINE, 1961; FORTIN, in STRAUSS & CROPSEY, 1987).

As cidades terrenas, para Santo Agostinho, são um castigo ao homem por sua maldade, o que torna a sociedade civil fortemente punitiva, e conduzem à exigência de uma Igreja para conduzi-lo à virtude. Santo Agostinho também fala na dupla natureza da lei: há uma lei divina, eterna e imutável em todos os lugares, e uma lei terrena, que é mutável e imperfeita, e distingue uma cidade da outra. Assim, se todos os homens fossem bons e justos, o melhor regime de governo para a cidade seria a democracia - já que isso não ocorre, a lei mais justa é aquela que proclama o homem mais justo o governante. Sendo a lei temporal imperfeita e incapaz de garantir, por si só, que os homens possam viver de forma justa, a presença de uma lei divina, imutável e atemporal é fundamental para a vida humana. De acordo com Santo Agostinho, Roma nunca foi uma república, pois nunca chegou a possuir as verdadeiras leis e a verdadeira justiça (já que estas só são possíveis no cristianismo) - e ao contrário de Cícero, que buscava despertar o interesse de seus concidadãos, Santo Agostinho pretendia desmascarar sua maldade e seus vícios. E estabelece: a verdadeira virtude política é servir ao povo (FORTIN, in STRAUSS & CROPSEY, 1987).

Com sua teoria das duas cidades, Santo Agostinho se mostra também um pensador predominantemente clássico; tanto a cidade terrena quanto a Cidade de Deus que descreve em sua obra são ideais, inidentificáveis na Terra. Ernest L. Fortin (in STRAUSS & CROPSEY, 1987) chama atenção para um detalhe importante: Santo Agostinho não chegou a formular uma teoria do Estado, mas soube transpor a problemática do pensamento pagão ao cristão. George H. Sabine (1961) menciona outro importante pormenor: da mesma forma, Santo Agostinho não conseguiu elaborar uma teoria da relação entre a Igreja e o Estado terreno (apenas observou que um Estado justo é aquele em que predomina a verdadeira fé - a cristã - e a religião é apoiada pela lei e pela autoridade). Nada disso pode invalidá-lo pois, como o maior pensador cristão de seu tempo, Santo Agostinho foi fundamental para a grande mudança da teoria política provocada pelo cristianismo original, e que Eric Voegelin soube tão bem descrever: *"o destino espiritual do homem, no sentido cristão, não pode ser representado na terra pela organização de poder de uma sociedade política, e sim apenas pela igreja. A esfera do poder é radicalmente desdivinizada e se torna temporal"* (VOEGELIN, 1952: 83).

2) A Idade Média

A Idade Média (considerada classicamente como sendo compreendida entre 476 e 1453) não foi um período tão expressivo, em termos de pensamento político, como fora a Antigüidade nem tampouco como seriam as Idades Moderna e Contemporânea. Pelo contrário, durante os primeiros séculos o pensamento político pouco ou nada evoluiu em relação a seus antecessores, a ponto de inspirar Norberto Bobbio a dizer: *"no curso da filosofia política medieval nada há de genuinamente fundamental para o desenvolvimento das teorias das formas de governo"* (BOBBIO, 1976: 77). De fato, nenhum pensador da Idade Média chegou sequer a formular uma teoria que explicasse o feudalismo, tampouco uma apreciação a respeito das cidades da época (COLE, 1932). No entanto, o período medieval foi fértil em termos de especulações a respeito do poder do imperador, devido à grande influência que a Igreja católica e o Papa exerciam sobre a população (MAYER, 1939; SABINE, 1961). Somente este fato já seria suficiente para que se dê um destaque especial ao pensamento político na Idade Média, mas o próprio Bobbio (1976) acaba por chamar a atenção para um detalhe que torna inédito o pensamento político medieval: o fato de que as concepções pré-escolásticas retratam o Estado como algo negativo, repressivo e justificado apenas devido à natureza má do homem. Não há formas boas de governo, em tal concepção; além de todas serem intrinsecamente más, apenas a Igreja pode fornecer ao homem uma vida boa (concepção totalmente oposta à dos gregos). Somente Marx, muitos séculos depois, ofereceria uma concepção negativa similar (BOBBIO, 1976).

O pensamento político medieval tem, inicialmente, como característica fundamental a influência romana, especialmente no que tange ao Direito e à idéia de um império universal (COLE, 1932); com a redescoberta de Aristóteles, por volta do século XIII, o aristotelismo passou a dominar parte considerável da especulação política, através de pensadores como Marcílio de Pádua e São Tomás de Aquino. A difusão do aristotelismo no período medieval deu-se por vias tortuosas; os escritos conhecidos destes filósofo grego só atingiriam a Europa, nesse período, por meio de traduções feitas a partir de versões árabes, onde, como mencionado anteriormente, Aristóteles era muito discutido. Outra característica de extrema importância no pensamento político medieval está em sua preocupação com a questão das relações entre Igreja e Estado.

Segundo Quentin Skinner (1978, v. I), duas foram as formas principais de análise política difundidas na Idade Média (embora tardiamente, pois datam do século XIII): a primeira baseava-se a partir do estudo da retórica, que produziria os "livros de conselho", dedicados à discussão das virtudes de um bom governante, ao passo que a segunda foi representada pela filosofia escolástica - a mais importante e significativa das duas correntes.

Para dar um breve painel sobre a Idade Média, começar-se-á pela economia. Esta era predominantemente agrícola, mantendo o sistema econômico romano não só na Itália, como também nas antigas províncias romanas; o comércio só voltaria a ter importância quando se conseguiu conter as

invasões árabes. A sociedade era baseada em estamentos, justificados pela idéia de que cada homem tem seu lugar definido por Deus, devendo receber conforme as necessidades de sua classe: as classes principais, inicialmente, eram a nobreza, o clero e o campesinato; com o desenvolvimento posterior das cidades, a burguesia faria sua aparição (MAYER, 1939).

O principal fenômeno de caráter sócio-econômico da Idade Média foi, sem dúvida, o feudalismo. Conquanto não seja objeto deste trabalho tratar com profundidade deste assunto, é conveniente mencionar que, em parte graças ao sistema feudal, não se pode falar de "Estado", no sentido moderno da palavra, durante a Idade Média. Observa J. P. Mayer: *"este Estado medieval não era, todavia, um Estado no sentido moderno da palavra. Faltava-lhe em primeiro lugar a instituição de um direito comum racionalizado que penetrasse e abrangesse todas as esferas da vida e, em segundo lugar, os membros do Estado careciam do sentimento nacional peculiar do moderno Estado-nação"* (MAYER, 1939: 54). O feudalismo daria à Europa medieval uma fisionomia bastante particular, diversa ao mesmo tempo do Império Romano, que o antecedeu, e do Estado-nação moderno, que o sucederia.

Como observa R. H. S. Crossman (1969), o homem medieval estava preso ao local aonde vivia, devido às dificuldades de comunicação e à má qualidade das estradas; isso levava a uma economia basicamente voltada para a subsistência, com um comércio localizado e de pequena importância. A estabilidade da sociedade, ainda conforme o mesmo autor, dependia da possibilidade de os senhores feudais manterem a ordem pelo país, já que o rei possuía pouco poder. Como notado anteriormente, a influência da Igreja era imensa, posto que a autoridade antes reunida nas mãos de um só (como no império romano) estava agora pulverizada entre o Papa e o Imperador, o primeiro representando o poder espiritual e o segundo, o terreno. A base do sistema político medieval, para R. H. S. Crossman, era *"(...) o compromisso entre uma Igreja estendida por todo o mundo e os príncipes regionais [que] dependiam, para sua estabilidade, do caráter estático e localizado do sistema feudal e da impossibilidade para qualquer rei ou imperador de impor sua vontade aos diferentes senhores feudais"* (CROSSMAN, 1969: 27).

Mais tarde, durante o século XII, num processo que Quentin Skinner soube descrever com perfeição (1978, v. I), as cidades italianas começariam a modificar a ordem medieval, tornando-se proprietárias de terras e concentrando a autoridade, e se transformando em repúblicas mais ou menos independentes, inicialmente governadas por *cônsules* e, posteriormente, por funcionários chamados *podeστά*, assalariados e de pequenos poderes políticos. Ameaçadas pelo Sacro Império Romano-Germânico e pelas ambições do Papado, essas cidades se reuniram em Ligas defensivas em diversas ocasiões, obtendo sucesso em várias de suas pretensões. Como nota Skinner, essas cidades eram movidas por um ideal de "liberdade" (aspas utilizadas pelo autor no texto original), que consistia em manter a independência em relação ao imperador do Sacro Império e em continuar com suas formas de governo. Este assunto será melhor explicitado quando forem examinados os dois principais pensadores italianos da época: Bartolo de Sassoferratto e Marcílio de Pádua.

Cumpra abordar ainda, antes de passar ao exame dos pensadores políticos medievais (serão tratados com destaque apenas São Tomás de Aquino, Bartolo e Marcílio de Pádua, provavelmente os principais nomes da reflexão política da Idade Média), uma concepção político-religiosa que influenciaria de maneira marcante a questão da separação (ou não) dos poderes da Igreja e imperiais: a “teoria das duas espadas”, enunciada pelo Papa Gelásio I (e depois por Gregório), no fim do século V (ou seja, pouco depois da queda do Império Romano). Em linhas gerais, a teoria postula que os seres humanos estão submetidos a uma autoridade dual, uma espiritual (personificada pela Igreja) e outra terrena (a autoridade do rei ou imperador), devendo esta última submeter-se à primeira em questões doutrinárias (SABINE, 1961).

Essa doutrina está bem em conformidade com o pensamento de Santo Agostinho, e a teoria das duas cidades. Gelásio escreveria o seguinte, a respeito da interdependência dos dois poderes: “*os imperadores cristãos necessitam dos pontífices para a vida eterna e os pontífices empregam as disposições imperiais para ordenar o curso dos assuntos temporais*” (in SABINE, 1961: 152). Como visto anteriormente, trata-se de uma concepção bem diferente daquela que vigorava no mundo romano até a conversão de Constantino ao cristianismo, segundo a qual o imperador enfeixava sob suas mãos tanto o poder terreno quanto o espiritual. A teoria gelasiana foi usada tanto pelos Papas em sua pretensão de obterem maiores poderes sobre os impérios europeus, quanto pelos partidários dos imperadores, que a invocaram para evitar o avanço do poder papal. Segundo Châtelet *et alli*, Deus possui a potência (ou poder) suprema, e delega ao Papa e ao rei dois poderes separados: ao papa cabe a autoridade suprema em matérias religiosas e eclesiásticas; ao rei, por outro lado, o exercício de um poder absoluto sobre seus súditos (CHÂTELET *et alli*, 1982).

Convém, neste momento, passar ao estudo dos pensadores medievais supracitados. Antes de mencioná-los, seria interessante tratar rapidamente de João de Salisbury. João escreveu um livro chamado “*Politicarius*”, que chama a atenção por ser a única obra pré-escolástica a estudar de forma sistemática a política. O ideal de João de Salisbury não é a sociedade feudal de sua época, mas uma *res publica* à maneira de Cícero; ele também fez uma defesa da lei, que considera a diferença entre o príncipe e o tirano: enquanto o príncipe governa o povo obedecendo aos ditames da lei, o tirano se vale da espada para governar; para ele, o critério para julgar o comportamento do governante deve ser o respeito pelas leis, destacando que o príncipe é aquele que governa como um servidor do povo por meio da lei, não lhe sendo lícito desviar-se dela (MATEUCCI, in BOBBIO *et alli*, 1983: v.1, 254). E não hesita em defender o tiranicídio, justificando que a população poderia passar a fio da espada aquele que pela espada governa. Como nota Sabine (1961), nada há em João de Salisbury que não tenha sido tratado com mais profundidade e rigor por São Tomás, embora ambos tenham partido de pontos diferentes: João utilizou-se de Cícero, e São Tomás buscou inspiração em Aristóteles.

São Tomás de Aquino (1225-1274) foi provavelmente o principal nome da Escolástica, filosofia medieval bastante ligada à teologia que se notabilizaria pelas influências da filosofia clássica [conforme

Durozoi e Roussel (1990), inicialmente o neoplatonismo e as doutrinas de Santo Agostinho e, posteriormente, Aristóteles e seus comentadores]. Cumpre observar que as concepções escolásticas inicialmente pareceram ameaçadoras à ordem cristã, baseada em Santo Agostinho; essa idéia não se perpetuou, devido ao esforço desses pensadores (em especial, de São Tomás de Aquino -chamado por Ernest L. Fortin de o maior aristotélico cristão, em seu ensaio no livro de Leo Strauss e Joseph Cropsey) em adaptar seu mestre Aristóteles ao cristianismo (SABINE, 1961; SKINNER, 1978, v. I)

Conquanto não interessasse a São Tomás justificar os poderes terrenos, coube a ele difundir pela Europa a concepção clássica do Estado como algo natural na Criação divina, rompendo com a concepção de Santo Agostinho, segundo a qual a “cidade dos homens” era o resultado do pecado original (CHÂTELET *et alli*, 1982). Em resumo, a concepção de São Tomás de sociedade e política é: “*a sociedade é um sistema de fins e propósitos no qual o inferior serve ao superior e o superior dirige e guia ao inferior*”, sistema este que segue a ordem natural das coisas, da mesma maneira que Deus manda sobre o mundo (SABINE, 1961: 189). Dentro da tradição aristotélica, São Tomás concebe o homem como um ser político e social por sua própria natureza, e a sociedade civil é a direção para a qual ele se inclina por não conseguir alcançar sozinho tudo o que necessita para viver; dessa forma, o homem inicialmente vive em família, e posteriormente em cidades. A cidade é, para São Tomás, “*a obra mais perfeita da razão prática*” (FORTIN, in STRAUSS & CROSEY, 1987: 249). Um aspecto de extrema importância é levantado por J. P. Mayer: a filosofia de São Tomás “*(...) é já de caráter urbano. Considera o homem como habitante, por natureza, de cidades*” (MAYER, 1939: 65).

A idéia tomista de cidade implica em dividi-la em uma grande quantidade de partes heterogêneas, mas reunidas sobre uma só autoridade política, da qual depende a cidade como um todo. Essa autoridade política é perfeitamente natural e consiste no governo de homens livres sobre homens livres, tendo como fim o bem de todos os cidadãos; tal bem é a paz, ou a harmonia entre todos os cidadãos que compõem a cidade (MAYER, 1939; FORTIN, in STRAUSS & CROSEY, 1987). A busca da virtude é a principal finalidade da existência humana, o que lhe foi diretamente designado por Deus; em suma, a cidade deve favorecer e dar condições para essa busca, convertendo-se praticamente num Reino da Virtude.

O poder do governante, na concepção tomista, deriva de Deus, e deve ser considerado como sendo direcionado exclusivamente para a comunidade que ele encabeça; mas tanto a autoridade quanto o poder do governante devem estar limitados pela lei. Ou seja, o governo possui primordialmente um **fim moral**, que pode ser descrito como a obrigatoriedade de agir de forma a garantir a todos os cidadãos uma vida feliz e virtuosa (SABINE, 1961); não é demais colocar que, para este filósofo, ética e política não são partes da mesma ciência, mas ciências independentes (FORTIN, in STRAUSS & CROSEY, 1987). São Tomás ainda estabelece que o bem comum deve prevalecer sobre o privado (e isso é logicamente válido também para o governante, que deve se propor a realizar os interesses da coletividade como um todo no lugar dos seus próprios). E, seguindo os passos de Aristóteles, define que o governo deve ser exercido pelo melhor homem na cidade, devendo este distribuir os cargos políticos a outros cidadãos que sejam, como ele, bons e

virtuosos. Dessa maneira, conclui que a monarquia é o melhor regime político, mas não uma monarquia absoluta, e sim uma que seja de aceitação geral; São Tomás queria, com essas idéias, recuperar a concepção clássica da Constituição mista, combinando elementos de democracia, aristocracia e monarquia. Somente a lei pode conferir estabilidade ao regime político da cidade (FORTIN, in STRAUSS & CROPSEY, 1987), e somente a ação dirigida com o intuito de promover o bem do povo torna legítimos o governante e o regime político (SKINNER, 1978, v. I).

No pensamento tomista, as Leis são instrumentos privilegiados da política e é por meio delas que o governante promove a justiça e o bem entre os cidadãos (FORTIN, in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 252). Segundo George Sabine, a concepção de lei em São Tomás de Aquino (por ele expressa na “*Summa Theologica*”) é a seguinte: “[a lei é] uma ordenação da razão para o bem comum, feita por quem se encarrega da comunidade e promulgada solenemente”, o que implica em uma lei ou produzida por todo o povo, ou por uma pessoa a quem este delegou poderes para tanto, e com autoridade sobre todos os cidadãos em geral (SABINE, 1961: 193). Há diversas espécies de leis: a **lei eterna**, ou a razão de Deus, totalmente fora do alcance da compreensão humana; a **lei natural**, que poderia ser descrita como um reflexo da razão divina nas coisas (inclusive no homem, onde ela se traduz nas “inclinações” do ser humano, como por exemplo, buscar o bem); a **lei divina**, isto é, a Revelação de Deus aos homens, dada ao conhecimento humano por obra e graça de Deus; e a **lei humana** (derivada da lei natural), que é destinada exclusivamente ao homem e busca a aplicar, com vistas à espécie humana, os princípios superiores de ordem do Universo (SABINE, 1961). Evidentemente, o homem só possui influência sobre esta última, e mesmo sua capacidade em elaborá-la está presa dentro dos estreitos limites de ação inerentes à lei humana, que não pode contrariar as três anteriores.

Sendo assim, é natural que São Tomás de Aquino tenha considerado Deus como o autor e a fonte do poder político do homem na Terra; da mesma forma, não soa estranho que a concepção tomista indicasse que os reis da Terra devessem estar sujeitos ao Papa, que é o vigário de Cristo na Terra (MAYER, 1939; SABINE, 1961); mas São Tomás escapou da vala comum do pensamento que justificava as pretensões papais de expandir os poderes terrenos da Igreja ao afirmar que a instituição (e naturalmente o Papa) deveria se ater aos assuntos sobrenaturais (MAYER, 1939). E a palavra final sobre esta breve exposição do pensamento político tomista deve ser buscada em J. P. Mayer: “o Estado (...) está governado em grande parte por motivos econômicos” (MAYER, 1939: 65); São Tomás percebeu que o Estado é fundamental para garantir ao homem a sua subsistência, e só quando isso ocorre é que se torna possível ao homem viver de forma justa e virtuosa.

A discussão sobre os poderes do Papa e do imperador produziu grande quantidade de material escrito para a defesa de cada um dos lados e a crítica das concepções adversárias. Egidio de Colonna e o Papa Bonifácio VIII produziram os principais documentos de defesa do Papado; Dante Alighieri, João de Paris e Guilherme de Ockham, por outro lado, defendiam o poder real. Nessa controvérsia, pelo menos dois

pensadores se mostraram extremamente interessantes: Marcílio de Pádua e Bartolo (ou Bartolomeu) de Sassoferatto.

Marcílio de Pádua (possivelmente 1275-1342) foi, como São Tomás de Aquino, um filósofo cristão e aristotélico, mas bastante diferente deste, especialmente por negar a hierarquia católica e por considerar que a Revelação cristã trouxe uma doença mortal para a república (a qual ele, como Aristóteles, considerava como tendo o objetivo de oferecer aos cidadãos uma “vida boa”): as pretensões dos sacerdotes em enfeixarem em suas mãos não somente o poder espiritual, mas também o terreno. Além disso, os sacerdotes destruiriam a unidade do governo, ameaçando sua existência, pois o cristão estaria submetido a dois poderes; é dessa “doença” que ele trataria em seu livro mais famoso (“O Defensor da Paz”, publicado por volta de 1324), sem maiores pretensões de elaborar uma filosofia política tão sistemática e completa quanto a de seu mestre grego. Neste sentido, o próprio Marcílio via sua obra como um apêndice à “Política” de Aristóteles (SABINE, 1961; STRAUSS, in STRAUSS & CROPEY, 1987).

Marcílio escreveu para as cidades-Estado italianas (e nelas se baseou, segundo George Sabine), ou seja, para as pequenas repúblicas que se encontravam exatamente no centro da controvérsia entre os Papas e os imperadores a respeito de a quem caberia o poder terreno. Tal fato ajuda a compreender a defesa que ele faz da independência e da liberdade dessas cidades, bem como do autogoverno, independente dos poderes papal e imperial. Como nota Léo Strauss (in STRAUSS & CROPEY, 1987), Marcílio não estava interessado nas questões que inspiraram Aristóteles, quais sejam, o “melhor regime político” e as “melhores leis”. Para ele, qualquer regime político é melhor do que a anarquia e, da mesma forma, qualquer lei é preferível à sua total ausência. Em sua concepção, o legislador é quem realmente governa a cidade, e o ideal é que todo o povo esteja unido no esforço de legislar; mas ele próprio reduz um pouco o alcance de suas afirmações, declarando que a “parte superior” ou mais forte do corpo de cidadãos (ou mesmo apenas um cidadão) pode substituir o povo inteiro, por delegação deste (STRAUSS, in STRAUSS & CROPEY, 1987). Assim, apesar desse verniz “democrático” que recobre sua obra, Marcílio de Pádua não hesitou em considerar a aristocracia, em primeiro lugar, e a monarquia eletiva, em segundo, como as melhores formas de governo para uma república. Mas ele acrescenta: as leis elaboradas pelo legislador, sendo este apenas uma parte do total de cidadãos ou apenas um dentre eles, devem ser ratificadas pela população da república (STRAUSS, in STRAUSS & CROPEY, 1987). E adiciona: se o objetivo de todo regime político é garantir a paz a seus cidadãos, a tirania é a negação da paz (in SKINNER, 1978, v. I).

Marcílio de Pádua também se posicionou a respeito da teoria do Império Universal, vinda da tradição romana: para ele, o governo universal era necessário, mas inexecutável - conclusão a que chegou, provavelmente, para justificar o desejo de independência das cidades italianas em relação ao Sacro Império Romano-Germânico (STRAUSS, in STRAUSS & CROPEY, 1987). De maneira semelhante, ocupou-se da questão do clero; em sua teoria, o clero não era essencial ao governo ou mesmo à existência de um Estado, chegando mesmo a afirmar que o poder do Estado deva ser maior que o da Igreja - conclusão sem dúvida inspirada pela oposição que fazia ao aumento dos poderes terrenos do Papa (MAYER, 1939). O

clero, para Marcílio, não pode dispor de poderes coativos; se os possuir, é por delegação da sociedade civil, e dentro das regulamentações que esta vier a estabelecer. Dentro de tal esquema, há que se concordar com Châtelet, Duhamel e Pisier-Kouchner quando escrevem: “*o extraordinário mérito de Marcílio de Pádua (...) consiste em definir (...) o que irá ser o Estado laico no sentido do cristianismo*” (CHÂTELET *et alli*, 1982: 34).

A tipologia das leis em Marcílio de Pádua é menos completa que a de São Tomás de Aquino, reconhecendo duas categorias: a **lei divina**, que é independente de toda deliberação humana, pois provém diretamente de Deus, e a **lei humana**, derivada dos cidadãos. A violação da lei divina não implica em nenhuma pena ou castigo terreno, mas espiritual, ao passo que a lei humana estabelece e impõe penas terrenas, tornando-a diferente e independente da lei divina (SABINE, 1961). A lei exige um legislador; e a fonte da autoridade desse legislador, como visto anteriormente, só pode ser o povo. A concepção que Marcílio possui dos dois tipos de lei é utilizada como reforço nas suas críticas ao poder terreno da Igreja; como observa Skinner (1978, v. I), para Marcílio a Igreja não pode dispor de poderes jurídicos, pois isso faz parte da esfera terrena, a qual foi excluída, pelo próprio Cristo, de qualquer possibilidade de intervenção por parte dos sacerdotes.

Uma das maiores contribuições de Marcílio de Pádua à evolução da teoria política está no sistema de “freios” que idealizou para evitar que o governante se transformasse em tirano (Bartolo, a ser visto a seguir, idealizou sistema semelhante, já que suas conclusões seguiram pelo mesmo caminho que Marcílio). Esse sistema deveria manter a autoridade do povo dentro do governo de uma cidade, e consistia em três freios: em primeiro lugar, é melhor para a comunidade que os monarcas sejam eleitos, em vez de sucederam-se hereditariamente; em segundo lugar, o governante não pode aplicar seus critérios próprios para o governo, e nem interpretar a lei de forma a se favorecer com sua posição; por fim, é necessário criar um sistema de controles para os magistrados e conselhos eleitos pelo povo, de forma que se garanta sua responsabilidade perante a população. Tal sistema deve se constituir de conselhos, sendo um deles o *Parlamentum* ou assembleia geral, o qual deve indicar um conselho menor, que nomeie os funcionários necessários para as atividades do governo (SKINNER, 1978, v. I).

Bartolo de Sassoferatto (1314-1357), outro filósofo que foi buscar inspiração em Aristóteles, foi, nas palavras de Quentin Skinner, “*o jurisconsulto mais original de toda a Idade Média*” (SKINNER, v. I, 1978: 29), e, como observa Norberto Bobbio (1976), o autor do mais célebre tratado medieval sobre a tirania (“*De Regime Civitatis*”), obra na qual introduziu uma distinção (que se tornaria célebre) entre os tiranos: é preciso diferenciar entre o “*tirano que exerce abusivamente o poder (...) e o que conquistou o poder sem ter direito*” (BOBBIO, 1976: 81). O primeiro tipo de tirano possui justo direito ao poder, embora exerça-o de forma um tanto má, enquanto que o segundo é apenas um usurpador.

Além disso, Bartolo tencionou reinterpretar o Código romano para defender juridicamente o direito das cidades lombardas e toscanas de serem livres; em sua interpretação, Bartolo reconheceu no imperador a única autoridade mundial de direito, mas não de fato: há povos que não o obedecem. Para ele, os povos

italianos são livres, e isso exige uma nova concepção da lei: as cidades italianas devem ser livres para escreverem suas próprias leis, podendo dessa forma construir governos próprios; assim, o Império e as cidades são, ambos, soberanos e independentes. Bartolo concluiu radicalmente (como Marcílio de Pádua) que todo o povo deveria ser o governante da cidade: o melhor regime de governo para uma cidade deve ser um regime popular, dando ao povo em conjunto as responsabilidades sobre a jurisdição. O povo deve governar, ou eleger quem o governe; e esse governante eleito deve estar submetido ao conjunto das leis que regulam a vida de todos (SKINNER, 1978, v. I). Várias conclusões a que Bartolo chegou também foram enunciadas por Marcílio de Pádua, tendo sido portanto tratadas na parte referente a esse pensador.

Marcílio e Bartolo foram verdadeiros precursores da teoria da soberania popular, defendendo os poderes da população em nomear seus governantes e de destituí-los, se necessário. Mais do que isso, popularizaram, junto à teoria política medieval, a concepção de que o fim máximo da república é a paz, e a conservação da liberdade não é incompatível com a busca pela paz: basta que o povo assuma a função de legislar. Esses autores deram um importante passo no sentido de desdivinizar o Estado, e ajudaram a direcionar o pensamento político para a defesa das repúblicas independentes, saindo do conceito do império universal. Nesse ponto, pode-se dizer que estavam iniciando a pavimentação do caminho para o Estado no conceito moderno, trabalho que Maquiavel e Hobbes, entre outros, continuariam.

É preciso mencionar, ainda, que Marcílio de Pádua e Guilherme de Ockham estiveram entre os expoentes do movimento conciliarista, um fértil campo para a especulação a respeito da soberania do Papa sobre a Igreja que produziria discussões alentadas até a Idade Moderna. Segundo Jean Gaudemet, “*o Conciliarismo pode ser definido como uma doutrina eclesiológica que, no Ocidente, afirma a superioridade do concílio geral sobre o Papa*” (GAUDEMET, in BOBBIO *et alli*, 1983: v.1, 210-211). A teoria conciliarista, como foi dito, apresentou grande quantidade de especulações, algumas defendendo o poder e a superioridade do Papa sobre os assuntos eclesiásticos, outras defendendo a autoridade do Concílio geral da Igreja sobre o papado. O registro é válido nesta rápida visão do pensamento político medieval, mas não se coaduna de todo com os objetivos deste trabalho, não sendo justificada a maior extensão no assunto.

IV - Concepções Políticas Modernas

1) A Idade Moderna: Panorama Geral

Na historiografia clássica, o período considerado como “Idade Moderna” se estende de 1453 (ano da queda do Império Romano do Oriente) a 1789 (Revolução Francesa, tendo como marco a queda da Bastilha). Trata-se de um dos períodos mais ricos da história da civilização ocidental, não somente em termos políticos, mas também nos campos social, econômico e cultural. Muitos fenômenos de extrema importância se verificaram nesses quase três séculos e meio: as ascensões dos capitalismo comercial e industrial (este último, nos estágios finais do período), as grandes navegações, a formação e consolidação de diversos Estados nacionais na Europa, o absolutismo monárquico, a Reforma protestante e a Contra-Reforma católica, o Renascimento, o Iluminismo, a Revolução Gloriosa na Inglaterra, e a guerra de independência dos Estados Unidos (a Revolução Francesa, ponto de inflexão da Idade Moderna para a Idade Contemporânea, será objeto de estudo da parte referente a esse período histórico). Enfim, uma era de transformações e de ruptura em que a ética e a moralidade católicas diminuíram em sua influência, dando lugar a um novo tipo de ser humano, mais voltado para interesses pessoais e egoístas do que para o coletivo.

Descrever todas as mudanças pelas quais a humanidade teve que passar durante a Idade Moderna exigiria um espaço muito maior do que está disponível para este trabalho. Entretanto, seria temerário proceder diretamente ao estudo do pensamento político produzido durante esse período sem previamente examinar, ainda que de forma breve e resumida, alguns dos principais acontecimentos que marcaram essa época. Assim, antes de se conceder o devido destaque aos principais pensadores políticos da Idade Moderna, faz-se necessário fornecer uma visão panorâmica sobre alguns dos principais fatos que marcaram esses três séculos (ainda que muitos pensadores abordados não tenham tido nenhum relacionamento com a maior parte dos acontecimentos mencionados). Iniciar-se-á pelo Renascimento, sendo este seguido por notícias gerais sobre a economia e sobre o Absolutismo, por um estudo da Reforma Protestante (e da reação católica), sendo o panorama geral encerrado pelas Revoluções na Inglaterra e em suas colônias norte-americanas.

1.1) O Renascimento e o Pensamento Humanista

O nome “Renascimento” foi atribuído a um período de intenso desenvolvimento artístico, filosófico e cultural, cujas origens podem ser vistas, segundo Quentin Skinner (1978, v. I), mesmo antes do início “oficial” da Idade Moderna - em seu livro, Skinner traça a gênese e as primeiras manifestações do

Renascimento nos séculos XIII e XIV, inicialmente nas cidades-Estado da Itália, depois se espalhando por outros países (dentre os quais se destacam os Países Baixos e a Inglaterra). A República Florentina é usualmente considerada o “marco zero” do processo, devido ao fértil campo cultural que essa cidade apresentava. O *quattrocento*, termo italiano pelo qual o século XV se tornaria conhecido, foi especialmente esplendoroso nessa cidade, não só em termos de cultura, como também no que tange ao pensamento político (para citar o exemplo mais famoso, Maquiavel era florentino).

Trata-se de um período de intensa recuperação de valores e obras da Antigüidade clássica (embora, como será visto, vá muito além disso). Cícero foi um dos autores mais procurados, a ponto de ser considerado por Petrarca o maior gênio da Antigüidade; sua influência foi tão grande, que os pensadores italianos do início do Renascimento se julgavam como continuadores da tradição romana (SKINNER, 1978, v. I). Para citar o exemplo mais importante, da tradição ciceroniana se extrairia um conceito fundamental para o entendimento de boa parte do pensamento político humanista: a *virtus*, ou o mais alto tipo de excelência, o qual o homem poderia alcançar através do conhecimento e da educação, especialmente através da retórica e da filosofia da Antigüidade. Toda essa recuperação do pensamento clássico, segundo Skinner, tem como principal consequência a rejeição das concepções agostinianas da natureza humana, pela qual a mais alta *virtus* é exclusiva de Deus e personificada em Cristo - entretanto, a fé cristã é mantida como uma virtude fundamental. Outra concepção fundamental recuperada pelos humanistas é a noção pagã da *fortuna*, oposta à *virtus*, e disponível apenas aos que a merecem; trata-se de uma força extremamente caprichosa, que o homem busca colocar a seu serviço e assim modificar seu destino (rompendo, dessa forma, com a idéia de que apenas a Providência divina pode influenciar o destino humano).

J. P. Mayer (1939) oferece um interessante conceito para o Renascimento, onde se dá destaque ao aspecto de ruptura com a Idade Média que perpassa esse período histórico (que, em sua visão, estende-se do início do séculos XIV ao final do século XVI); segundo ele, o Renascimento é muito mais do que uma simples ressurreição da Antigüidade, constituindo-se na “*marcha de um novo espírito que acabou por destroçar o mundo medieval, [que] colocou os fundamentos de uma nova concepção ocidental do mundo e produziu o mundo do século XVII, mundo que, essencialmente, pôs fim de uma vez por todas à Idade Média*” (MAYER, 1939: 77). Segundo o mesmo autor, o passo fundamental para isso foi a criação de uma “nova vida” (*nova vita*), livre do universalismo que caracterizava a filosofia católica e direcionada mais para o descobrimento da personalidade.

Segundo François Châtelet, Olivier Duhamel e Eveline Pisier-Kouchner (1982) o Renascimento caracterizou-se por múltiplas e profundas transformações que envolviam as realidades histórico-econômicas (destacando-se o desenvolvimento de uma civilização européia essencialmente urbana, comercial e manufatureira), uma nova imagem do mundo (baseada no descobrimento do Novo Mundo e nas descobertas astronômicas), uma nova representação da natureza, contrastante com o universo simbólico da Idade Média, uma revolução cultural propagada pela redescoberta da Antigüidade clássica, e a profunda modificação no pensamento religioso, com a contestação da autoridade papal e o

desenvolvimento do protestantismo. Como observam esses três autores, todos esses movimentos têm influências de caráter marcadamente político: *“esses abalos e os conflitos que os marcam colocam às práticas e às reflexões políticas problemas que essas vão tentar resolver por meio de invenções que estão na origem da modernidade: entre as mais marcantes, a do Estado como soberania”* (CHÂTELET *et alli*, 1982: 36).

Analisando em conjunto essas passagens de Mayer e Châtelet e seus colegas, torna-se visível que o Renascimento passa necessariamente, enquanto período histórico, pela redefinição dos conceitos de homem e de mundo; como observa Mayer (1939), o “novo homem” renascentista vivia em um “novo mundo”. E este novo mundo, ele destaca, inclui uma nova concepção da natureza (o que também destacaram Châtelet, Duhamel e Pisier-Kouchner), em que o espírito do ser humano já não se encontra dissociado da esfera da natureza: do pensamento franciscano, retira-se a concepção dominante na arte renascentista, na qual o homem se irmana à natureza; Leonardo da Vinci destaca a importância da matemática para o conhecimento da natureza, ao mesmo tempo que enuncia o valor da experiência como forma de compreensão dos fenômenos; Galileu ressuscitou o método platônico da *anamnese*; Erasmo de Rotterdam, por fim, buscou provar que o “novo conhecimento” não era incompatível com a fé cristã. A invenção da imprensa no século XV contribuiu para espalhar por toda a Europa essa nova forma de pensamento.

O desenvolvimento do pensamento político humanista do Renascimento também exemplifica com perfeição esse aspecto de ruptura com o pensamento medieval. Segundo Skinner (1978, v. I), os primeiros humanistas medievais estudaram as facções políticas em luta nos Estados e concluíram que a busca do interesse individual era inimiga do Bem comum; da mesma forma, condenaram o enriquecimento dos cidadãos privados, pois acreditavam que o aumento da riqueza privada resultaria na intensificação da corrupção pública, ameaçando a liberdade política da população. Nenhum desses problemas preocupou os humanistas do Renascimento; para eles, se cada indivíduo perseguisse com industriiosidade e presteza seus próprios interesses, buscando obter seus próprios lucros, o resultado seria o engrandecimento de todo o Estado. Um desses humanistas, Poggio, chegou a escrever um livro defendendo que *“o dinheiro é os nervos da vida na república, e que aqueles que amam o dinheiro são os próprios fundamentos da república”* (in SKINNER, 1978: v. I, 96). Mais de trezentos anos antes de Adam Smith, a busca do interesse próprio já era justificada como benéfica a uma nação.

Mas o principal objeto de interesse do pensamento humanista foi a liberdade. De acordo com Skinner, isso se deve ao fato de que existiam diversas pressões estrangeiras sobre as cidades-Estado italianas, todas reivindicando seu domínio e influência sobre elas. Assim, para os humanistas, a “liberdade” de um povo significava independência e autogoverno, *“liberdade no sentido de serem livres de toda intervenção externa, assim como no sentido de serem livres para tomar parte ativa na administração da comunidade”* (SKINNER, 1978: v. I, 99). Cada povo, portanto, deveria ser livre de intervenções externas, e cada cidadão deveria ter oportunidades iguais de participar do governo de suas cidades. Para os

humanistas, a melhor forma de governo era a República; e, seguindo a tradição clássica, a Constituição mista (exemplificada pela da República veneziana), a melhor de todas as existentes.

A busca pela *virtus*, da qual se tratou há pouco, é outro objetivo que os humanistas colocam como fundamental para a vida humana: todo homem deve fazer dessa busca um objetivo pessoal; entretanto, nem todos podem alcançá-la. Toda essa recuperação de valores clássicos, entretanto, não significou que a filosofia e o pensamento católicos da Idade Média fossem desprezados. Quentin Skinner dedica diversas páginas de sua obra à contribuição do escolasticismo ao pensamento político renascentista, destacando a obra de dois pensadores florentinos: Savonarola e Salamonio; figuras menores na história do pensamento político, não se justifica uma abordagem mais profunda de suas obras.

Nos idos do século XV, o pensamento italiano renascentista se espalhou por outros países europeus. Além da invenção e da difusão da imprensa, contribuiria muito para esse fenômeno o fato de muitos mestres italianos terem ido lecionar em Universidades de outros países (SKINNER, 1978, v. I). As diferenças surgiriam; como nota Skinner, os humanistas do Norte europeu criticariam duramente os italianos pela defesa que estes faziam da importância da guerra - Erasmo de Rotterdam seria um dos mais destacados dentre esses críticos. Da mesma forma, criticariam Maquiavel pelo conceito da “Razão de Estado”, ou seja, a noção de que, em política, os bons fins justificariam inclusive os maus meios.

Apesar de um tanto breve, o painel fornecido permite extrair a conclusão de que o Renascimento foi um período extremamente rico em termos de pensamento político (além, é claro, das demais contribuições na ciência), em que as diferenças nacionais começavam a introduzir importante diferenciação entre os pensadores dos variados países europeus. Se um caráter nacional começava a ser formado, era evidente que o pensamento político posterior deveria acompanhar esse caráter.

1.2) A Economia na Idade Moderna

Caracterizar o desenvolvimento econômico europeu durante a Idade Moderna não é uma tarefa das mais simples, devido à variedade de formas pré-capitalistas que esta apresentou inicialmente, e ao longo processo de desenvolvimento do capitalismo, inicialmente na sua forma mercantil e, já nas fimbrias da Idade Contemporânea, na forma industrial (o tema da Revolução Industrial será tratado - ainda que não em uma seção específica - no capítulo referente à Idade Contemporânea, pois suas principais consequências se cristalizaram dentro desse período). Sem dúvida, o desenvolvimento do capitalismo é o principal acontecimento econômico desse período; entretanto, dar uma notícia, mesmo que breve, a respeito desse processo, estaria fora dos limites deste trabalho. É preferível destacar algumas de suas consequências mais importantes para a política, bem como duas das primeiras teorias econômicas, que foram desenvolvidas no período compreendido pela Idade Moderna: o **mercantilismo** e a **fisiocracia**.

Mayer (1939) faz menção às tendências capitalistas da República Florentina (as quais já datavam do fim da Idade Média). Segundo ele, essas tendências eram a formação de grêmios de mercadores dedicados ao comércio com as civilizações distantes, cujo volume de transações monetárias se tornou tão grande que acabou por sobrepujar os demais grêmios profissionais, dominando politicamente a República e tornando-a inclusive uma plutocracia. A formação das grandes fortunas (que, conforme Mayer, seria a base das futuras cortes reais) foi acompanhada pela derrubada das restrições da Igreja ao lucro (para a qual contribuíram, e muito, as idéias de São Tomás de Aquino). Como Albert O. Hirschman muito bem descreveu em seu livro “As Paixões e os Interesses” (publicado originalmente nos Estados Unidos em 1977), não apenas as restrições morais e éticas ao lucro foram derrubadas, como também as atividades comerciais e bancárias, por séculos condenadas pela Igreja como símbolos de avareza e ambição, tornaram-se dignas e respeitáveis.

Como demonstra Hirschman (1977) essas atividades, apesar de sempre terem existido no mundo cristão, tinham sido condenadas por Santo Agostinho como ligadas a um dos três principais pecados do homem, ou seja, a ânsia de ganhar dinheiro (os outros são o desejo sexual e o desejo de poder). Entretanto, surgiu a idéia de contrapor uma paixão à outra, isto é, tornou-se aceitável o interesse em ganhar dinheiro em nome de refrear outras paixões humanas que pareciam mais “pecaminosas”. O interesse próprio e egoísta (como foi visto acima) deixou de ser um vício para se tornar um elemento capaz de controlar a natureza humana; o interesse passou a ser considerado construtivo, ao passo que as paixões continuaram a ser consideradas negativas e destrutivas. Inicialmente, essa idéia foi aplicada no comportamento do governante de um Estado, passando posteriormente a ser considerada como aplicável ao comportamento dos homens em geral. Outras menções a respeito dessas teorias de Hirschman serão feitas posteriormente, quando se tratar individualmente dos pensadores que as formularam.

Enquanto isso, o mundo se desenvolvia em termos científicos, e esse desenvolvimento não tardou a ser utilizado com fins econômicos. Como nota Mayer (1939), o cálculo foi racionalizado para fundamentar a vida dos negócios; as ciências naturais e aplicadas se desenvolveram, dando ao homem a capacidade de analisar e compreender os fenômenos naturais, possibilitando um melhor controle de suas conseqüências. O desenvolvimento da tecnologia também encontrou na economia um campo fértil de aplicação, com a disseminação da fundição dos metais, a roca movida a pedal (que em muito facilitou a produção de tecidos em escala), enquanto que a bússola e o desenvolvimento de instrumentos astronômicos permitiram o ciclo dos descobrimentos marítimos, ampliando as fronteiras do mundo conhecido pelos europeus e abastecendo o continente com matérias-primas.

Neste ponto, é interessante tratar do mercantilismo. Para Aldo Maffey (in BOBBIO *et alli*, 1983, v. 2), o termo “mercantilismo” é aplicável a uma linha de pensamento que durou pelo menos dois séculos, o que torna difícil caracterizá-la como uma escola econômica homogênea e uniforme. Conforme ele, o mercantilismo buscava juntar a riqueza dos cidadãos à riqueza do Estado, tentando conciliar duas formas antagônicas: o absolutismo estatal e a empresa privada; o primeiro exigia um Estado forte e autoritário,

enquanto que a segunda necessitava de liberdade para atuar, junto de estruturas comerciais ousadas e bem protegidas. Isso levou, segundo Maffey, a um quadro em que se via, simultaneamente, *“poder do Estado para defender o comércio com as armas e com as barreiras alfândegárias; comerciantes enriquecidos com a exportação dos produtos acabados, que contribui para a acumulação de metais preciosos importados e mantém, dentro do território nacional, a produção de alimentos”* (in BOBBIO *et alli*, 1983: v. 2, 746). A política econômica surge com destaque dentro das atribuições do Estado, e este acaba por se tornar não mais um fim em si, mas um simples meio para atingir a riqueza (a qual é elevada ao *status* de fim).

Segundo E. K. Hunt (1978), o mercantilismo surgiu numa época de escassez de metais preciosos na Europa, e estava voltado inicialmente para a sua acumulação, através de políticas que atraíssem ouro e prata, sendo também proibida a exportação de tais metais. Posteriormente, a idéia se expandiu para um desejo de que a balança comercial do país em que a política mercantilista estava sendo adotada fosse sempre positiva, desestimulando as importações e fomentando a venda dos produtos internos no mercado mundial. Hunt destacou o papel que as regulamentações e as concessões de monopólio tiveram na política mercantilista; entretanto, não chega a decidir-se a respeito do assunto: seria o mercantilismo uma forma de aumentar os poderes do Estado, ou apenas uma estratégia utilizada para a promoção de interesses da nascente classe capitalista?

A questão se mostra extremamente importante. Como Mayer notou, o comércio exterior sofreu uma verdadeira inflexão ao final do século XVI. De uma iniciativa predominantemente privada, essa atividade se tornou estatal; no entanto, isso não implicou em uma mudança excessiva na estrutura social dos países europeus, pois o comerciante privado era utilizado pelo Estado como fonte de financiamento para suas atividades. O Estado oferecia proteção e garantia monopólios, e em troca recebia recursos financeiros suficientes para aumentar seu poder em relação à nobreza. Isso, no entanto, não seria eterno; escreve Mayer: *“a regulação do comércio e da indústria pelo Estado e o monopólio estatal não chegaram a ser uma carga intolerável para o capitalista até fins do século XVI e durante todo o XVII, e só então começou a luta contra o mercantilismo, a qual ganhou, finalmente, o liberalismo econômico”* (MAYER, 1939: 94-95). A relação entre o Estado e os comerciantes privados, que frutificara por algum tempo, não poderia ser mantida.

Paralelamente, os Estados europeus começavam a assumir feições mais próximas das atuais. No século XVII, a Holanda, que conseguira se tornar independente da Espanha, tornou-se uma potência econômica, baseada em monopólios comerciais, manufaturas e na tolerância religiosa (MAYER, 1939). Uma poderosa classe burguesa se desenvolveu nesse país, mas a Holanda ainda desenvolvia uma economia tradicionalista, com um progresso basicamente suportado pelas estruturas medievais; isso abriu caminho para que a Inglaterra sucedesse a Holanda como principal potência econômica européia, em pouco tempo. Por essa época, a França, que fora destroçada por guerras religiosas (as quais levaram inclusive à expulsão dos protestantes do país - e com eles grande quantidade de comerciantes), através da política econômica do

ministro Colbert (durante o reinado de Luís XIV), chegou a ser o país mais industrializado da Europa (MAYER, 1939). Enquanto isso, assistia-se à decadência das cidades-Estado italianas, ao passo que o território alemão se fragmentava ainda mais.

No início do século XVIII, a relação entre o Estado e os cidadãos privados mais ricos já não era tão harmoniosa quanto tinha sido. Novas linhas de pensamento político-econômico começavam a aparecer, e uma delas se encaixa à perfeição neste capítulo. A corrente econômica que deve ser examinada agora é a **fisiocracia**, que surgiu e se desenvolveu nos últimos decênios da Idade Moderna.

Ao contrário do mercantilismo, movimento que surgiu quase ao mesmo tempo em diversos países europeus e se estendeu por séculos, a fisiocracia assumiu o caráter de teoria econômica homogênea, com sua origem bem definida e uma uniformidade de idéias que permite sua caracterização como uma verdadeira escola de pensamento econômico. A fisiocracia (nome derivado de duas palavras gregas, que poderiam ser traduzidas como “domínio da natureza”) surgiu em 1758, quando foi publicado o *Tableau Économique* de François Quesnay, obra que contém uma descrição do funcionamento dos sistemas de produção e consumo de uma nação, destacando também o papel do capital nesse processo. Conquanto tenha sido uma teoria econômica, a fisiocracia possuía um forte componente político e social (HUNT, 1978; MAFFEY, in BOBBIO *et alli*, 1983, v. 1).

Em termos econômicos, os fisiocratas defendiam que a riqueza de uma nação é provida pela agricultura, conquanto não se trate da agricultura de pequena escala e de bases feudais, e sim uma de grande escala, capitalista; também defenderam que as receitas e rendas do governo fossem obtidas por meio de um imposto sobre as atividades agrícolas (HUNT, 1978). Hirschman destaca que os fisiocratas “(...) *sentem, antes de mais nada, que as evasivas qualidades do comércio e da indústria são uma desvantagem mais do que uma vantagem e é aconselhável que uma nação não encoraje essas atividades*” (HIRSCHMAN, 1977: 92). Entretanto, isso não implicava em impedi-las; segundo Hunt (1978), os fisiocratas advogavam uma reforma política que abolisse as corporações de ofício e os regulamentos, impostos e subsídios às atividades da indústria e do comércio, além de estabelecer as bases da agricultura de grande escala de produção.

Aspectos políticos no pensamento dos fisiocratas são, dessa forma, relativamente abundantes; para eles, as excessivas regulamentações do governo eram a fonte do caos econômico, e deveriam ser substituídos pela “Lei natural” que governa as sociedades (HUNT, 1978). Isso permitiria o bom funcionamento da sociedade francesa, devastada pelos problemas que acabariam levando à Revolução em 1789 (inclusive, o ministro Turgot tentou empreender uma política de caráter marcadamente fisiocrático, até sua queda em 1776). O funcionamento da sociedade era visto como derivado da própria natureza humana, e o “governo perfeito” era aquele que garantia **propriedade, liberdade e segurança** aos cidadãos (MAFFEY, in BOBBIO *et alli*, 1983, v. 1). Segundo eles, os soberanos eram motivados, por razões de **interesse próprio**, a promover o interesse geral da nação (HIRSCHMAN, 1977). Antes de encerrar, é

preciso mencionar que muitos economistas modernos, voltados para uma visão ecológica, vêm recuperando a imagem dos fisiocratas devido à importância que conferiam à natureza em suas formulações econômicas.

1.3) O Absolutismo

O termo absolutismo foi criado muito depois da disseminação do fenômeno para o qual foi criado. Segundo Pierangelo Schiera (in BOBBIO *et alli*, 1983, v.1), o conceito foi criado pelos liberais do século XVIII para denominar os regimes nos quais o poder do rei era pleno, ilimitado. Ainda de acordo com ele, absolutismo é a *“forma de Governo em que o detentor do poder exerce este último sem dependência ou controle de outros poderes, superiores ou inferiores”* (in BOBBIO *et alli*, 1983: v. 1, 2).

O absolutismo se diferencia da tirania e do despotismo, para Schiera, porque é **constitucional** (pois seu funcionamento está ligado a regras pré-estabelecidas) e **não-arbitrário** (já que, mesmo em suas formulações mais radicais, a vontade do soberano é limitada); além disso, no totalitarismo, ocorre a identificação de toda a sociedade com o corpo político (o que, de acordo com Schiera, não se verifica no absolutismo - no qual a identificação do Estado se dá com o soberano). Uma visão mais radical é dada por Perry Anderson: no sistema do Estado absoluto, *“(...) o Estado é concebido como o patrimônio do monarca”* (ANDERSON, 1985: 38); o que confere legitimidade a um governo é sua dinastia (e não o território), o que impede a formação do nacionalismo, típico dos Estados totalitários.

O absolutismo foi um fenômeno que tomou toda a Europa, desenvolvendo-se tanto no Leste quanto no Oeste; para Anderson, que o vê como uma extensão do domínio da classe nobre surgida do feudalismo, o que diferencia o absolutismo da Europa ocidental do da oriental é o problema da servidão feudal: na Europa ocidental, *“foi uma compensação pelo desaparecimento da servidão, no contexto de uma economia crescentemente urbana”*, ao passo que na oriental *“foi um mecanismo para a consolidação da servidão num ambiente onde não existiam cidades autônomas ou uma resistência urbana”* (ANDERSON, 1985: 195 - grifos do autor). Enquanto fenômeno político e histórico, o absolutismo surgiu, portanto, antes de ser batizado como tal. Isto se torna bastante visível quando se observa as diferentes abordagens do problema. Por exemplo, para Schiera (in BOBBIO *et alli*, 1983) os séculos XVI e XVII foram a *“idade histórica”* do absolutismo, o período em que tal sistema atingiu seu apogeu. J. P. Mayer (1939), por outro lado, vê o desenvolvimento do absolutismo, enquanto Estado onipotente, pelas mãos da chegada do Cardeal Richelieu ao poder na França em 1624. R. H. S. Crossman (1969) dá como marco zero para o surgimento do absolutismo a publicação de *“O Príncipe”*, de Maquiavel. Perry Anderson (1985), por fim, vê o surgimento do absolutismo no século XVI como a ruptura final com a ordem econômica e social representada pela Idade Média. Anderson, com sua formação de teórico marxista vê, no surgimento do Estado absoluto, os primeiros germes do capitalismo.

As opiniões podem divergir a respeito do surgimento do absolutismo enquanto sistema político, mas é inegável a influência dessa forma no desenvolvimento do Estado, tal como o conhecemos modernamente. De acordo com Schiera (in BOBBIO *et alli*, 1983: v.1), o Estado moderno se distinguiu do feudal sobretudo pela centralização do poder: para ele, a história do Estado moderno fundamenta-se na existência de duas forças em tensão, uma das quais ligada ao policentrismo do poder, típico da Idade Média, e outra apontando para a centralização e para o Estado unitário. Outro ponto destacado por Schiera, e de extrema relevância, está na separação final entre religião e Estado, operada quando da formação dos Estados modernos sob o manto do absolutismo; a teoria gelasiana das “duas espadas” deixaria de assombrar o pensamento político.

Herman Heller destaca que a maior contribuição da monarquia absoluta foi fornecer ao Estado a unidade jurídica e de poder em relação ao que ele chama “estamentos”, nos quais estavam fragmentados as sociedades feudais. A emancipação do poder do Estado em relação aos estamentos dominantes, portanto, era a tarefa fundamental a ser feita pelas monarquias nacionais. Heller conclui: *“obrigados estes [os estamentos] a submeter-se ao poder central, têm que admitir uma nivelção com todos os demais súditos. Na época absolutista em que nasceu o Estado moderno, este não pode ser considerado, de maneira alguma, como um instrumento de opressão da classe dominante”* (HELLER, 1934: 152). Para Heller, e citando inclusive Engels, o período do Estado absolutista forneceu um mediador - o governo - à luta de classes, equilibrando-as. A conclusão de Heller não é corroborada por Anderson (1985), que prefere considerar o absolutismo como apenas uma continuação da dominação da nobreza após o fim do feudalismo.

Anderson (1985) destaca uma série de inovações institucionais trazidas pela adoção do absolutismo, quais sejam:

- Profissionalização do exército, organizado em bases nacionais e colocado sob as ordens do rei. É bastante ilustrativo desse fenômeno o aumento do número de guerras travadas em território europeu, já que a própria base econômica do sistema exigia a expansão militar;
- Formação de um aparato civil centralizado, que Anderson chama “burocrático”, mas que era baseado na venda de cargos aos nobres e burgueses ricos, cargos estes que foram utilizados com fins ilícitos. O principal aspecto de modernidade nesse aparato está na centralização, diferente do período medieval;
- Instituição de um sistema tributário centralizado, e baseado não na prestação de trabalho ou em produtos, mas na renda monetária (Anderson observa: “tributação das classes pobres”);
- Atividades econômicas centralizadas e voltadas para o engrandecimento da nação, como o comércio organizado em bases mercantilistas;
- Uso da prática da diplomacia, surgida quando do Renascimento, e disseminada com a centralização política e dos poderes reais, instituindo-se as primeiras embaixadas.

É interessante comparar essa lista das inovações institucionais trazidas pelo advento do absolutismo com os fundamentos do Estado moderno, de acordo com R. H. S. Crossman (1969): territórios delimitados, aparato administrativo (que Crossman também insiste em chamar “burocrático” - o que é no mínimo temerário), exército profissional, um sistema financeiro respeitado, propriedade privada e monarca absoluto. Sem dúvida nenhuma, o papel desempenhado pelo advento do absolutismo foi fundamental para a formação da sociedade atual - e talvez ainda não tenha sido avaliado em sua inteira extensão.

De qualquer forma, e apesar das interpretações, em termos políticos o absolutismo representou uma experiência bastante diferente do Estado feudal, e uma formação que teve seu momento histórico, bem como seu território específico. O Estado absoluto se mostrou duradouro em alguns países, fugaz em outros (para Anderson, o último absolutismo a desaparecer foi o russo, derrubado em 1917); forte e expansionista, em alguns casos, e fraco e inexpressivo em termos internacionais em outros. Seja como for, o fenômeno do absolutismo desempenhou importante papel na consolidação do Estado em bases modernas, e serviu como um excelente campo para análises políticas. Alguns dos autores que se ocuparam do assunto serão tratados adiante.

1.4) A Reforma

Nesta seção, a atenção será dedicada aos aspectos políticos ligados aos movimentos de Reforma e Contra-Reforma da Igreja católica. O foco será dirigido ao pensamento político dos principais reformistas, enquanto que no que tange à Contra-Reforma, será privilegiada a reação jesuíta ao processo; como pano de fundo, dar-se-á uma breve nota histórica do processo.

O movimento de Reforma da Igreja católica foi, sem dúvida nenhuma, um dos acontecimentos políticos e sociais mais importantes da Idade Moderna. Tendo isso em mente, faz-se natural a quantidade de obras que já foram escritas a respeito do assunto, propondo diversas interpretações e especulando a respeito de suas conseqüências, não apenas no campo político, mas também no econômico (o caso mais famoso é, sem dúvida, “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”, de Max Weber, mas não se pode esquecer de “A Religião e o Surgimento do Capitalismo”, de Richard Tawney). Se as interpretações são variadas, ao menos num ponto elas convergem: a Reforma desempenhou um papel de extremo destaque no *design* do Estado moderno, contribuindo para a definitiva separação entre os poderes eclesiástico e imperial. Como escreve Heller: “a Reforma trouxe como conseqüência a emancipação definitiva do poder do Estado em relação à Igreja, inclusive nos Estados católicos” (HELLER, 1934: 143).

Duncan B. Forrester é outro autor que sublinha a importância de um estudo dos aspectos políticos da Reforma protestante, devido à ampla gama de assuntos políticos que os reformistas (em especial Lutero e Calvino) examinaram. Destaca ele que os teólogos da Reforma “*analisam temas tais como o lugar do governo secular em relação ao plano de salvação de Deus; o nexo entre o pecado e a autoridade*

temporal; a relação entre a lei divina, a lei natural e do direito positivo; as múltiplas implicações da doutrina cristã do homem; a Igreja e o Estado; os limites do poder político; os deveres mútuos do governante e dos seus súditos, etc.” (In STRAUSS & CROSEY, 1987: 305).

Reconstruir a história da Reforma não é uma tarefa das mais complexas; absorver seu verdadeiro significado, compreendendo o real papel desempenhado pelos poderes temporais em sua consolidação e disseminação, entretanto, é um trabalho que nunca foi efetivamente completado. O pensamento dos principais reformistas, Lutero e Calvino, foi adaptado de acordo com as necessidades políticas locais em cada país; para citar um exemplo, a obediência aos governantes, princípio tão caro a esses dois pensadores, foi questionada a ponto de se abrirem exceções variadas de forma a justificar a resistência aos “maus governantes”. Talvez não seja exagerado dizer que não houve “uma” Reforma, e sim várias, cada qual assumindo um caráter ligado à nação para a qual se destinava.

Para Sabine (1961) a Reforma, de modo geral, acelerou o processo de consolidação da monarquia nos Estados que se formavam na Europa, influenciando também no aumento dos poderes reais. A Reforma se aliou a movimentos econômicos nascentes para fazer do rei o poder absoluto, e desse regime político (monarquia absoluta), a forma típica de governo dos países europeus; o surgimento de minorias com razoável força entre as correntes reformistas levou à enunciação de um princípio de tolerância religiosa. O respaldo político dos governantes se tornou um ponto de fé para os reformistas; e isso os levou a uma questão política fundamental: é lícito resistir ao soberano? Como será visto, para Lutero e Calvino, não; para as igrejas que fundaram, as coisas não seriam tão simples assim.

Se o processo se complica no seu desenrolar, o mesmo se aplica a respeito de sua gênese. As primeiras idéias de uma reforma na estrutura e nos procedimentos da Igreja católica podem ser encontradas na Idade Média. É interessante tratar desses primórdios pois, como escreveu Quentin Skinner, *“iniciar a história da Reforma luterana pelo ponto de partida tradicional [isto é, as “Noventa e Cinco Teses”] é começar pela metade”* (SKINNER, 1978: v. II, 9). Se as obras de pensadores como Marcílio de Pádua e Guilherme de Ockham podem ser consideradas como antipapistas, devido à crítica que tecem contra as pretensões papais de expandir seus poderes temporais, dois casos posteriores seriam mais radicais e ficariam bastante conhecidos: as tentativas reformistas de Wycliffe, na Inglaterra, e de Huss (ou Hus, como também é comumente grafado), na Boêmia, poucas décadas depois - o qual Quentin Skinner (1978, v. II) chamou “movimento lolardo”.

John Wycliffe, que traduziu a Bíblia para o inglês, denunciou o Papa como Anticristo (isso em pleno século XIV!) e defendeu a tributação das propriedades eclesiásticas pelo rei da Inglaterra, bem como o poder deste de nomear os bispos, reduzindo também as prerrogativas do clero; com isso, Wycliffe buscava superar a hierarquia tradicional da Igreja, defendendo que a Igreja é formada por todo o corpo de fiéis (e não apenas pelo clero hierarquizado), abrindo caminho para uma Igreja organizada em bases nacionais, fora das pretensões de universalismo (MAYER, 1939; SABINE, 1961). *“O rei - dizia Wycliffe - era o vigário de Deus, e resisti-lo é maldade. Até os bispos, derivam seu poder dele, e no que diz*

respeito a este mundo, o poder régio tem mais dignidade do que o dos sacerdotes, já que um poder espiritual não necessita de poder terreno nem de propriedade” (SABINE, 1961: 236). Como resultado, a Inglaterra conseguiu criar uma Igreja nacional, independente do Papa, mais de um século antes da Reforma (MAYER, 1939).

As idéias de Wycliffe chegaram à Boêmia (segundo Mayer, isso se explica porque haviam íntimas conexões familiares entre as monarquias deste país e da Inglaterra), apesar da condenação do Papa. Jan Huss, seu principal seguidor, partiu do mesmo princípio: a Igreja é formada por todos os fiéis cristãos, quer sejam leigos, quer sejam clérigos, e o que a expressa não é a hierarquia papal, nem o cerimonial tradicional das missas, mas a fé e as boas obras. Se o clero cair em más práticas e maus costumes, o poder secular tem o direito de reformá-lo. Huss não teve a sorte de Wycliffe, sendo condenado à morte pelas suas heresias durante o Concílio de Constança; suas idéias, entretanto, permaneceram como fontes de inspiração para vários outros (MAYER, 1939; SABINE, 1961). Dessa forma, como nota Skinner (1978, v. II), o resultado das idéias de Huss foi o estabelecimento de uma Igreja nacional na Boêmia, semi-autônoma, cerca de vinte anos após sua execução na fogueira como herege.

Se Wycliffe e Huss iniciaram o caminho, coube a Lutero desenvolvê-lo mais de um século depois, iniciando a disseminação por toda a Europa dos ideais reformistas de uma Igreja composta por toda a congregação dos fiéis, na qual a hierarquia eclesiástica desempenhava um papel extremamente discreto. Entretanto, o pensamento de Lutero está eivado de elementos que poderiam caracterizá-lo como clássico, na dicotomização das idéias políticas adotada nesta dissertação: a assunção de que os soberanos derivam seu poder diretamente de Deus (uma idéia que Jaime I da Escócia também usou para justificar o poder absoluto do rei), e sua própria concepção da natureza humana; em que o homem surge como um ser completamente indigno e pecaminoso na criação de Deus, rompendo totalmente com as idéias humanistas difundidas pelo Renascimento italiano (SKINNER, 1978, v. II), são idéias que nada têm de “modernas”. Pelo contrário, possuem elementos nítidos da ética e do moralismo que Maquiavel (quase ao mesmo tempo que Lutero) buscava retirar do pensamento político como inadequados ao entendimento da Ciência Política tal como ela é realmente praticada. No entanto, é conveiente abordá-lo nesta seção, pois o desenvolvimento ulterior do pensamento luterano, praticado por outros reformistas, aponta para bases mais próximas do que aqui é convencionalmente tratado como pensamento político moderno. Além disso, para dar uma visão de conjunto do movimento reformista, é interessante abordá-lo todo de uma vez só.

Como demonstra Quentin Skinner (1978), Lutero possuía uma visão desesperançada da existência humana, em que não cabe ao homem compreender os designios e a vontade de Deus; isso o leva a concluir que devemos cumprir os mandamentos de Deus não porque sejam justos, mas porque são de Deus - a quem o homem não pode julgar ou questionar. A vontade divina governa todo o mundo e o ordena; ao homem cabe apenas adorá-la e cumpri-la. Assim, não sendo possível ao homem conhecer os designios de Deus, a conclusão de Lutero apontou para uma concepção fatalista da existência humana: o homem já nasce com seu destino traçado por Deus, nada podendo fazer para modificá-lo; se for da vontade divina que um

homem seja salvo, ele o será - e se for dessa vontade condená-lo, nada do que ele fizer poderá mudar seu destino (SKINNER, 1978, v. II).

Essa concepção de ser humano adotada por Lutero acaba tendo um significado político que pode ser sintetizado da seguinte forma: sendo todos os fenômenos da Terra expressões da vontade de Deus, o soberano de uma nação só ocupa tal posição porque Deus assim deseja; e como não cabe ao homem julgar os caminhos pelos quais a vontade divina se revela, dessa forma o soberano deve ser obedecido sem ser julgado por seus atos. Um bom rei, tanto quanto um mau, são designados por Deus para governar os homens, sendo expressão da satisfação ou insatisfação de Deus para com o povo. *“Desse modo, o cristão - cuja alma é livre na graça de Deus - deve obedecer às decisões dos príncipes e aos golpes da história e da sociedade, já que elas fazem parte do castigo da Culpa e fortificam a Alma ávida de salvação. Não se deve resistir à espada dos Reis”* (CHÂTELET et alli, 1982: 42).

R. H. S. Crossman (1969) colocou duas forças motoras para o pensamento político de Lutero: como fonte de verdade ele usou a Bíblia, e não a Igreja católica; como fonte de poder, ele se valeu do povo, e não do Papa ou dos imperadores. O pensamento de Lutero foi escrito na época em que os soberanos temporais começavam a se libertar dos poderes papais; isso facilitou sua penetração nos diferentes Estados que se formavam. Max Weber (1947), entretanto, faz uma ressalva que merece ser considerada: a Reforma não implica no fim da influência da Igreja sobre os negócios temporais, mas na redefinição dessa influência, de modo a regulamentar bem mais diretamente as condutas pública e privada das pessoas. Sem esse referencial, o real significado do pensamento político de Lutero (e em especial de Calvino, que chegou a instituir um governo teocrático em Genebra) se perde em parte.

A Igreja protestante surgida das teses luteranas foi obrigada a associar-se aos Estados territoriais nascentes no território do antigo Sacro Império Romano-Germânico. Segundo J. P. Mayer (1939), o protestantismo libertou o Estado do jugo da hierarquia papal, permitindo a taxação das propriedades eclesiásticas e o fim do envio de dinheiro à Roma em troca das indulgências - como observa mordazmente Quentin Skinner (1978, v. II), os reis estavam cansados do poder supranacional do Papa e ambicionavam suas propriedades; por outro lado, necessitava de sua proteção para se manter - mas não era só disso que a Igreja luterana necessitava nessa altura dos acontecimentos. *“A esperança de uma igreja purificada [em se manter atuante] tinha que estar nos governantes seculares”*, já que a disciplina e a hierarquia eclesiásticas tinham sido rompidas, e a heresia ainda precisava ser combatida (SABINE, 1961: 269). Lutero, ao retirar a Igreja para os assuntos espirituais (ainda que, por meio dela, regulamentasse toda a conduta humana), abriu caminho para que o Estado secular monopolizasse as decisões e a repressão (CHÂTELET et alli, 1982).

Como observa Duncan Forrester (in STRAUSS & CROPSEY, 1987), Lutero considerava o cristão como vivendo em dois reinos simultaneamente, um dos quais terreno e temporal, o outro eterno e espiritual; isso implica numa idéia de homem como uma criatura que vive na terra e no céu, e se submete tanto às leis seculares quanto ao Evangelho. Os dois reinos são governados pelo mesmo soberano, ou seja,

por Deus, e são necessariamente complementares, porque devem ser considerados como um só. O governo temporal existe porque pertence apenas à esfera terrena, devendo satisfazer as necessidades desta; a autoridade do governante do reino temporal é derivada diretamente de Deus, e não do Papa ou do povo. O governo deveria evitar o pecado e os vícios da população; cabe à teologia ensinar ao soberano como ser um bom cristão, não podendo esta ter pretensões de fornecer ensinamentos políticos ou da prática governamental.

Como resultado de tudo isso, Lutero acabou criando o que não pretendia: os governos temporais se converteram em agentes da reforma da Igreja, e nos árbitros dos caminhos desta; ou seja, o governo nacional se tornou o juiz das heresias, abrindo caminho para as Igrejas nacionais (SABINE, 1961). Se não fosse pela natureza decaída e pecaminosa dos homens, o governo secular não necessitaria de forças de coação e repressão, e o papel do Estado seria apenas de assegurar ao homem a vida mais próxima possível da “vida boa”, permitida apenas pelo Reino dos céus (FORRESTER, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). A consequência foi que Lutero acabou tendo que, quase por necessidade, adotar o ponto de vista de que se deve obedecer passivamente aos governantes temporais - uma tese que se apresentava no pensamento político desde que fora enunciada por São Paulo nos primeiros tempos do cristianismo.

As circunstâncias, entretanto, iriam se modificar. A defesa da obediência passiva feita por Lutero acabou não sendo justificável com o desenrolar dos acontecimentos pois, como nota Sabine, “*os mesmos príncipes dos quais dependia eram, juridicamente ao menos, súditos do imperador [do Sacro Império Romano-Germânico]. Nesta contingência, viu-se obrigado a conceder que se podia resistir ao imperador quando este se excedesse de sua autoridade imperial*” (SABINE, 1961: 270). Se um soberano tentar impor aos homens um caminho diferente do de Deus, exigindo deles a injustiça, a resistência se torna justificada; para Lutero, o homem deve suportar a injustiça, mas não lhe é permitido ser cúmplice dela (FORRESTER, in STRAUSS & CROPSEY, 1973). Ainda assim, Lutero conseguiu manter a coerência de seu pensamento, pois a autoridade do imperador sobre esses príncipes era suficientemente vaga e nebulosa para que pudesse ser considerada com alguma significância prática - e Lutero pode continuar defendendo sua doutrina de que a desobediência às autoridades civis é moralmente má (SABINE, 1961).

A resistência violenta às autoridades civis, entretanto, é totalmente condenada por Lutero. Segundo Forrester, Lutero previu três formas de ação para um povo que estivesse sendo acossado por um governante injusto, que tentasse desviá-lo da palavra de Deus: fugir para outro Estado, menos tirânico; sofrer nas mãos desse governo, negando-se a obedecer as ordens contrárias aos desígnios de Deus; ou, por fim, resistir ao governante por meio dos magistrados que fazem parte do governo civil, subordinados ao soberano, mas com autoridade igualmente derivada da vontade de Deus (in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Nenhuma das formas de resistência ao “mau governante” descritas por Lutero, portanto, justificava a revolta violenta dos cidadãos.

A difusão do luteranismo, num mundo no qual a autoridade papal vinha sendo tão questionada, e aonde os novos Estados vinham se constituindo e necessitavam de autoridades e poderes absolutos, era de

se esperar. Quentin Skinner (1978, v. II) chega a elaborar, com base na obra de Moeller, uma espécie de “guia da Reforma protestante”:

- Em primeiro lugar, o soberano de algum território acolhia algum famoso seguidor do pensamento luterano em seu país e o protegia das perseguições religiosas;
- O segundo passo consistia em convocar uma assembléia nacional com o intuito de repudiar os poderes jurídicos e jurisdicionais da Igreja católica, alegando que esta deve ser um corpo puramente espiritual, sem quaisquer pretensões de poder temporal. Tratava-se, portanto, de delimitar com o máximo de clareza o reino terreno e a Igreja;
- Por fim, proclamava-se o soberano como chefe supremo dessa Igreja organizada em bases nacionais, transferindo para sua alçada todos os poderes que até então o Papa e a Igreja católica exerciam.

Poucos anos depois de Lutero, uma experiência reformista bastante interessante (e, em certos pontos, muito diferente) seria conduzida por Calvino em Genebra, na Suíça. Calvino não era, como Lutero, um filósofo, nem tampouco um político: era um teólogo, e todo o seu pensamento está baseado na interpretação da Bíblia. Mas, enquanto Lutero se aproximou da noção secular de política à medida em que desenvolveu sua doutrina, Calvino seguiu um caminho contrário, buscando aumentar a penetração do aspecto religioso na esfera política e social; sobre ele, escreveu Max Weber: *“a importância da doutrina para ele aumentou perceptivelmente no decorrer de suas polêmicas e controvérsias com oponentes no dogma”* (WEBER, 1947: 70). Weber viu o luteranismo como uma doutrina mais branda e menos “melancólica” do que o calvinismo, considerando o maior ascetismo desta a principal fonte de diferenciação entre as duas doutrinas. A própria interpretação dada pelos dois reformadores à Bíblia é bastante diferente: enquanto Lutero via nas Escrituras os limites da ação humana, Calvino procura nelas a única regra de ação para o ser humano (FORRESTER, in STRAUSS & CROPSY, 1987).

Estas não são as únicas diferenças notáveis entre Calvino e Lutero. Segundo R. H. S. Crossman, Calvino diferia totalmente em personalidade de Lutero, o que o permitiu organizar sua doutrina sob bases mais coerentes e organizadas. Além disso, e muito mais importante, Calvino fundou uma Igreja baseada nos comerciantes e banqueiros de seu tempo, resistindo a entregá-la ao jugo dos príncipes seculares - como fizera Lutero (CROSSMAN, 1969). Apesar desse detalhe, isso não torna Calvino um profeta do capitalismo; como observa J. P. Mayer, *“tanto Lutero quanto Calvino eram de uma mentalidade demasiado anticapitalista para fomentarem o desenvolvimento do capitalismo. Mas ao discutirem a conexão entre os fatos terrenos e a recompensa celestial, ambos eliminaram restrições da conduta terrena e o capitalista pode julgar suas atividades com critérios exclusivamente econômicos”* (MAYER, 1939: 95); ou seja, não se pode dizer que os dois deram uma justificativa ética para o capitalismo, coisa que o próprio Weber concluiu na nota 25 ao capítulo III de *“A Ética Protestante e o Espírito do*

Capitalismo”, ao escrever que a mudança religiosa por si só não inspiraria uma mudança tão radical na conduta - mas pode-se afirmar que este se valeu das doutrinas protestantes (entre outras) para se legitimar.

O pensamento de Calvino ultrapassou as fronteiras da cidade de Genebra, onde a doutrina que inspirou foi utilizada para instituir um governo de forma quase teocrática (ainda que o próprio Calvino não tenha desempenhado um cargo político). Calvino desempenhou durante quase vinte anos a função de “especial de Deus”, encarregado da interpretação oficial da palavra de Deus (CROSSMAN, 1969); segundo Châtelet, Duhamel e Pisiert-Kouchner (1982), ele quis fazer dela uma “Cidade-Igreja”, onde a fé seria preponderante nas instituições civis. Suas influências sobre os puritanos ingleses e, posteriormente, norte-americanos, são bastante conhecidas, e um discípulo seu, o escocês John Knox, elaborou uma importante teoria da resistência aos soberanos injustos. Para Calvino, o Estado não é uma criação humana, nem o poder do soberano deriva de um contrato entre os homens: a vontade de Deus é a fonte de tudo; o poder, o governo e a organização da sociedade possuem origens divinas, e não naturais, como afirmam os contratualistas (KECSKEMETI, in MAYER, 1939). Sendo tanto o Estado quanto o poder do soberano derivados diretamente de Deus, era natural que Calvino tivesse iniciado com uma condenação à resistência do povo ao governante, tal como Lutero fizera; como observa Paul-Laurent Assoun (in CHÂTELET *et alli*, 1991), Calvino inicia sua principal obra, “Instituição da Religião Cristã”, com uma carta ao rei francês Francisco I, na qual ele afirma a submissão de seus seguidores ao poder político. Entretanto, seriam seus discípulos os principais elaboradores da teoria da resistência, o que, segundo Sabine, está relacionado com o fato de que, fora de Genebra e das colônias puritanas inglesas na América do Norte (dentre as quais a mais famosa foi a de Massachussets), os calvinistas não encontraram governantes dispostos a aceitá-los e tolerá-los - e muito menos a converter-se para a sua fé (SABINE, 1961).

Embora Calvino sustentasse que a Igreja e o Estado deveriam estar separados, este não pode prescindir daquela por motivos morais, ao passo que aquela deveria contar com o apoio do Estado para a punição àqueles que se opusessem à fé. Isso torna um tanto complexo distinguir com nitidez os dois reinos, espiritual e temporal, podendo-se afirmar que, para ele, o que separa os dois reinos é uma divisão interna, em cada homem (FORRESTER, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Apesar de tudo isso, ele e seus seguidores implantaram, aonde tiveram oportunidade, um governo quase oligárquico, mantido pelo clero e pela nobreza, excluindo o povo de funções de governo. Fatos e idéias como essa levaram Sabine a concluir: *“em sua forma inicial, o calvinismo não só incluía em sua doutrina uma condenação da resistência, como também carecia de toda inclinação ao liberalismo, ao constitucionalismo ou aos princípios representativos”* (SABINE, 1961: 271). Zwingli, que realizou a Reforma em Zurique, foi radical em sua ação, unindo Igreja e Estado num só corpo, mas Calvino (e a maior parte de seus seguidores) se opunha a toda união desse tipo, para que não se juntasse numa só cabeça os poderes secular e espiritual.

O governo do reino temporal pertence inteiramente à esfera política, tal como em Lutero; sua existência é totalmente benéfica à Igreja, da mesma forma que a presença desta beneficia o Estado (FORRESTER, in CROPSEY & STRAUSS, 1987). A interdependência entre Igreja e Estado, apesar de

sua separação, faz Calvino considerar a ordem civil, isto é, da sociedade humana, como possuindo uma função subordinada ao reino espiritual, evitando a blasfêmia e a heresia de forma a refletir, na comunidade terrena, a Ordem divina. O poder civil é, portanto, uma missão honrosa e agradável aos olhos de Deus, pois deve ser usado para evitar que os homens se desviem da palavra divina; assim, a política é glorificada por Calvino como uma vocação legítima e santificada. Paul-Laurent Assoun identifica nessas idéias uma justificação para o poder civil, embora reconheça a subordinação deste à esfera puramente espiritual. Para Calvino, apesar da defesa que faz da monarquia como a melhor forma de governo, o poder só pode ser justificado e só se torna realmente bom se for utilizado para ordenar as relações humanas nos caminhos de Deus (ASSOUN, in CHÂTELET *et alli*, 1991). No fim de sua vida, Calvino escreveria surpreendentemente que, no caso de um governante se desviar da vontade de Deus, ele irá perder seus poderes terrenos (SKINNER, 1978, v. II).

Calvino discorre sobre os magistrados, verdadeiros vigários de Deus na Terra, e a principal forma de resistência ao poder do soberano injusto (FORRESTER, in STRAUSS & CROPSEY, 1987; ASSOUN, in CHÂTELET *et alli*, 1991) - as outras duas formas possíveis aceitas por ele são: um cristão não se deve desviar da vontade de Deus para obedecer a do soberano, e o povo oprimido pode esperar que Deus lhe mande um herói ou campeão que o vingue pelas injustiças (SKINNER, 1978, v. II). Os magistrados, em Calvino, exercem a função de moderar o poder dos príncipes, evitando que se desviem do caminho de Deus; com isto, aqueles que forem nomeados magistrados num Estado estão capacitados a resistir aos governantes tirânicos ou hereges, devendo ser guardiães da verdade divina junto ao povo, sendo sua autoridade derivada de Deus, tal como a do soberano (FORRESTER, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). O magistrado deve ter um “conceito honrado de seu cargo”, deve ser obediente e deve evitar se intrometer em assuntos políticos que não sejam compatíveis com sua função; Calvino é categórico ao afirmar que não se deve desobedecer às ordens do magistrado (SKINNER, 1978, v. II). No entanto, Calvino nunca se questionou sobre a legitimidade de o povo apoiar, pela força, os trabalhos dos magistrados em sua resistência aos poderes de um tirano (FORRESTER, in STRAUSS & CROPSEY, 1987).

O problema da resistência aos governantes começou a se tornar importante. De acordo com Skinner, “a principal influência da teoria política luterana sobre os princípios da Europa moderna consistiu em fomentar e legitimar o surgimento das monarquias unificadas e absolutistas” (SKINNER, 1978: v. II, 119). Mas a maré não era totalmente favorável à aceitação, por parte dos protestantes, dessas monarquias absolutas. O imperador Carlos II investiu contra os príncipes protestantes alemães em 1534. Em 1546, estourava a primeira guerra religiosa entre protestantes e católicos, no território alemão. Na Escócia, em 1547, uma aliança celebrada com os franceses contra a Inglaterra paralisou a Reforma, culminando com o julgamento dos reformadores em 1558. Ao mesmo tempo, após algum período de convivência pacífica, os protestantes franceses foram ameaçados com a revogação das leis de tolerância, no reinado de Francisco I, culminando com as perseguições de Henrique II; com a morte deste, a família Guise, profundamente católica, tomou o poder. Na Inglaterra, a rainha Mary inverteu, em 1553, toda a

legislação de Henrique VIII a respeito da tolerância religiosa, fazendo com que muitos líderes protestantes fossem queimados como hereges (SKINNER, 1978, v. II). Portanto, a situação era complexa; se era verdade que o poder de um soberano deriva de Deus, e se ao homem não é permitido questionar os caminhos divinos, como agir no caso em que os soberanos se desviavam desse caminho, obrigando seu povo a viver contra a palavra divina?

Segundo Quentin Skinner (1978, v. II), John Knox procurou Heinrich Bullinger, que sucedera Ulrich Zwingli na direção da cidade de Zurique, com esse questionamento. Não que Knox estivesse tentando avançar na doutrina, ou mesmo que pretendesse contrariar seus mestres: eram as circunstâncias que o obrigavam a levantar essa questão (SABINE, 1961). Tendo sido desterrado da Escócia logo após a aliança entre seu país e a França, Knox escreveu uma obra “(...) afirmando que era dever de todo homem, qualquer que fosse sua posição, tratar de que se ensinasse a verdadeira religião, e que aqueles que privam o povo do ‘alimento de suas almas, quero dizer, a palavra viva de Deus’, são réus de morte” (SABINE, 1961: 275).

Para Knox, a doutrina calvinista, sendo a mais verdadeira exposição dos designios e da palavra de Deus, deve ser imposta a todos os que não a aceitem voluntariamente, e é dever de todo cristão fazê-lo. Como na Escócia havia um católico romano no trono, regendo em nome da futura rainha Mary (ela também uma católica), não restava dúvidas a ele de que o país estava mergulhado na idolatria e numa falsa religião; era seu dever, e de todos os calvinistas, evitar por qualquer forma esse desvio do caminho de Deus, em vez de obedecer passivamente. John Knox abandonou a perspectiva de Calvino, na qual a resistência ao soberano é em princípio intrinsecamente má, adotando a idéia de que a resistência é dever de todo reformista (SABINE, 1961). Trata-se, portanto, de uma perspectiva revolucionária, mas que ainda estava num estágio embrionário e esperava para ser desenvolvida - o que aconteceria na França, através de diversos autores, e em especial, de uma obra publicada sob o pseudônimo de Irinus Brutus e intitulada “A Defesa contra os Tiranos” (ou, na versão original em latim, “*Vindiciae contra Tyrannos*”). Segundo Bobbio (1969), o livro deve ser creditado a dois chefes huguenotes, Hubert Languet e Philippe Du Plessis Mornay.

Esse livro não consiste num manual político; pelo contrário, o objeto de interesse de seus autores era a relação entre o governo e a Igreja. Os autores adotaram a idéia de que os homens, ao viverem em sociedade, celebram um duplo contrato: o primeiro é firmado por Deus com o rei e o povo, do qual se deriva a Igreja, e obriga o povo a obedecer, em primeiro lugar, a Deus e não ao rei; o segundo é entre o rei e o povo, do qual se deriva o Estado, e abre a possibilidade de o povo resistir às ordens de um soberano que governe injustamente (SABINE, 1961). Não somente, nesse livro se encontra uma teoria de que, segundo a Bíblia, Deus delegou a soberania ao povo, e este a delega ao soberano e aos magistrados (FORRESTER, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). O livro, portanto, caminha bem além da doutrina reformista inicial, admitindo a idéia de que o governante seja um servidor de sua comunidade, e não o contrário; sendo assim, a população teria o direito de resistir ao soberano que não cumprisse com seus deveres, apesar de haver

uma concessão à teoria tradicional, quando o autor considera o poder como sendo derivado tanto do povo quanto de Deus (SABINE, 1961). Como obra de fundo essencialmente religioso, “A Defesa contra os Tiranos” coloca todas essas questões políticas no segundo plano, concentrando-se no problema da resistência aos maus soberanos; com o arcabouço desenvolvido pelos autores, poder-se-ia chegar, segundo George Sabine, à discussão do poder do governo popular, dos direitos do homem e até mesmo à forma federada de governo (esta última concepção seria discutida pouco tempo depois por Althusius na Holanda).

A Igreja católica não ficou inerte assistindo os reformistas racharem as bases de seu poder. A reação do papado em Roma foi, em alguns casos, bastante rápida - como se exemplifica pela excomunhão de Lutero. O movimento anti-reformista católico, conhecido geralmente como Contra-Reforma, apresenta diversas formas, incluindo o tristemente famoso processo da Inquisição, e chegando a extremos de crueldade como o massacre dos huguenotes franceses na Noite de São Bartolomeu. É interessante, neste trabalho, sublinhar as idéias políticas católicas que surgiram da reação à Reforma protestante.

Os padres jesuítas, em especial os espanhóis, elaboraram interessantes teorias a respeito do direito popular de resistência aos governantes tirânicos. Destaca Skinner (1978, v. II) que o ponto de partida dessas teorias jesuítas pode ser encontrado nas interpretações dos padres dominicanos da teoria política tomista. Um dos jesuítas mais famosos foi Juan de Mariana, cujo pensamento tem origem diretamente no constitucionalismo medieval (SABINE, 1961). Para Mariana, as Cortes de um país são os guardiães da Lei, às quais os monarcas estão sujeitos. O poder pertence ao monarca através da celebração de um contrato entre este e a população, o que garante a esta última o direito de depor um rei que viole as leis nacionais; segundo este sacerdote, os homens viviam uma existência quase animal, antes de instituírem o governo. Com isso em mente, Mariana elaborou uma teoria da origem e da evolução do governo das sociedades, desde um estado próximo ao “estado de natureza” de Rousseau até a sociedade moderna, em que o governo foi criado de acordo com as necessidades da população.

Até este ponto, segundo Quentin Skinner (1978, v. II), Mariana não se desviou muito da tradição conciliarista medieval, mãe do constitucionalismo. Mas ele saberia introduzir elementos polêmicos em seu trabalho. De acordo com Sabine (1961), o principal livro de Mariana (“*De Rege et Regis Institutione*”) ficaria mais conhecido pela defesa feita pelo autor do aumento das possibilidades de se cometer um tiranicídio, considerando-o factível não apenas nos casos dos cidadãos eliminarem um usurpador ilegítimo; para ele, o povo também possuiria o direito de matar um soberano opressor, mesmo que legitimamente detentor do poder. O radicalismo de Mariana não seria bem visto na Igreja, o mesmo acontecendo com seu quase desprezo pela discussão dos poderes temporais e espirituais do Papa.

Outro padre jesuíta, Francisco Suárez, apresentaria interessantes conclusões a respeito da política. Conquanto Suárez tenha sido considerado o maior jurista jesuíta, tendo se dedicado à construção de um sistema filosófico da jurisprudência (SABINE, 1961), seu pensamento político é digno de atenção. Para ele, a Igreja é uma congregação universal e divina, enquanto que o Estado é uma instituição particular, nacional e temporal; com base nisso, Suárez defendeu o direito do Papa de regular espiritualmente os

governos seculares. A origem do Estado é descrita como humana e natural, sendo baseada na união voluntária das famílias em torno de objetivos comuns; com isso, cada sociedade tem o direito de autogoverno como sua propriedade natural (SABINE, 1961). Cada sociedade institui um Estado (ou “República”, em sua terminologia), porque se desenvolve a ponto de não poder mais prescindir deste; o poder de um tal Estado deve se basear no consentimento dos cidadãos (SKINNER, 1978, v. II).

A Suárez não interessa discutir se existe ou não uma forma de governo melhor, ou a extensão dos poderes do governo; em sua concepção, o poder do governo depende inteiramente do que a sociedade admite no mundo físico. Em todos os casos, *“o poder político deriva da comunidade; existe para o bem-estar desta; e quando não funciona bem, pode-se mudá-lo”* (SABINE, 1961: 291). Ele admite que há Estados fundados através da usurpação ou da conquista à força do poder, mas não vê problemas de legitimidade neles; o povo que admite um governo em tais bases estaria dando a ele seu consentimento. Para Suárez, não se pode aceitar a tese de que o poder de governar tenha sido dado por Deus a um príncipe, o que torna ilegítima, em sua concepção, a monarquia hereditária: se o poder do primeiro soberano foi derivado do consentimento da população, o de seus sucessores também deverá se basear na mesma fonte; isso o leva a invalidar a idéia de que possa existir um Império universal, pois os homens nunca consentiriam em conceder todo o poder político a uma só pessoa (SKINNER, 1978, v. II). Suárez representou um grande avanço sobre os teóricos e pensadores anteriores, pois deu ao povo o caráter não de uma multidão amorfa, mas de um corpo organizado, um *“(...) corpo possuidor de uma personalidade jurídica comum e uma só voz para expressar seus propósitos comuns”* (SKINNER, 1978: v. II, 172).

Outras teorizações da Contra-Reforma incluem os ataques às heresias luteranas, negando por completo as bases da justiça teorizada pelos reformistas e, sobretudo, invalidando a idéia da origem divina do poder real. Jaime I Stuart, rei da Escócia, foi um dos principais expositores desta teoria, que seria utilizada tanto por católicos quanto por protestantes para justificar a monarquia absoluta e hereditária. Na Inglaterra, Richard Hooker escreveria um livro baseado em uma interpretação tomista da Bíblia, *“The Laws of Ecclesiastical Polity”*, com o único intuito de invalidar as bases da teoria política dos calvinistas; uma de suas principais conclusões é a de que o poder político pertence ao povo, por delegação de Deus (FORRESTER, in STRAUSS & CROUSEY, 1987). Mas não seriam apenas os reformistas que seriam atacados pelos teóricos da Contra-Reforma; Maquiavel teve, nessa época, novos dias de Judas, sendo duramente criticado por esses teóricos pela “imoralidade” de seus escritos.

Uma interpretação interessante do período da Reforma e da Contra-Reforma é dada por Martin Wight, cientista político inglês voltado para a política internacional. Segundo ele, não se pode negligenciar o papel desempenhado pela “política do poder” (isto é, a internacional) na explicação dos fatos que cercam o período; a justificativa para isso é dada pela existência da Casa dos Habsburgo, que reinava na Espanha e na Áustria, e seu interesse em *“(...) restaurar o Império Romano Cristão, que teria a tarefa de governar o mundo politicamente, assim como a Igreja o faria espiritualmente”*, e pela formação, entre os países reformistas, de *“(...) uma Liga Protestante, que deveria arrancar das potências conservadoras uma*

igualdade de direitos políticos e religiosos” (WIGHT, 1978: 66). Para Wight, as paixões religiosas dominaram o cenário político internacional até a metade do século XVII, influenciando indelevelmente o panorama europeu por mais de um século.

Sem dúvida nenhuma, muito mais poderia ser dito a respeito do pensamento político derivado da reação da Igreja católica à Reforma; no entanto, o caráter excessivamente teológico, aliado às limitações de espaço e de tempo, inerentes a um trabalho com a natureza do presente, impedem tamanho aprofundamento. A própria interpretação de Martin Wight, acima citada, conquanto seja muito interessante, não se encontra suficientemente desenvolvida em seu livro, proibindo o maior aprofundamento na questão. Entretanto, as contribuições de Mariana e Suárez, que têm o mérito de apontar novos direcionamentos ao pensamento político e jurídico europeu, permanecem como um testemunho vívido da riqueza da reflexão política estimulada pela Contra-Reforma.

1.5) A Revolução Inglesa

Em seu estudo sobre o pensamento político inglês (incluído na obra de J. P. Mayer), R. H. S. Crossman destaca algumas características específicas da tradição política inglesa, como a mentalidade estritamente prática dos políticos ingleses, que se traduz na resolução dos problemas à medida em que se apresentam, e numa teoria que se baseia sobretudo no emprego em fins práticos. Para Crossman, o pensamento político inglês é profundamente didático, fundado na tentativa de destruir uma crença qualquer, na controvérsia e nascido na luta entre os partidos; isso o torna quase uma eterna adaptação das situações em vez da tentativa de criação de uma estrutura totalmente nova.

Isso torna possível o entendimento de fenômenos como a Revolução Gloriosa de 1688, que Trevelyan (1938) descreve como essencialmente não-violenta, reafirmadora da Lei desprezada por um soberano violador, em vez de destruidora, e, mais do que isso, resultado da junção de dois partidos políticos totalmente opostos: os *whigs*, ardorosos defensores do papel do Parlamento como principal poder político nacional, e os *tories*, que até então tinham sido o sustentáculo do poder dos reis Stuart. Não se buscava, nessa revolução, um completo redesenho das instituições políticas, nem a mudança do regime político, mas sim sua adaptação a uma nova realidade, mantendo as liberdades que existiam anteriormente.

Menos de 50 anos antes da Revolução Gloriosa, a Inglaterra experimentara outra revolução, que fizera o país desabar em guerra civil, dividindo-se entre os partidários de Oliver Cromwell e do rei Carlos I, monarca que tentara construir um absolutismo inglês em bases semelhantes às do continente europeu, “(...) *de forma consciente embora inepta*” (ANDERSON, 1985: 139). Carlos I dissolveu o Parlamento pouco depois de uma desastrosa intervenção inglesa na Guerra dos Trinta Anos, aproximando-se da alta nobreza e aumentando seu poder pessoal; entretanto, sua incapacidade de reunir um exército profissional, que pudesse ser mantido permanentemente às suas ordens, obrigou-o a convocar novo Parlamento quando

esse exército se fez necessário para sufocar uma insurreição na Escócia (unida à Inglaterra pela dinastia Stuart desde o início do século). Derrotado pelas tropas revoltosas, Carlos I teve suas vantagens em termos de poder suprimidas pelo Parlamento; ao estourar nova rebelião, dessa vez dos católicos irlandeses (subjugados no século anterior), exigiu-se uma nova convocação do exército, lançando o país nas trevas de uma guerra civil (ANDERSON, 1985).

A oposição de irlandeses e escoceses não eram os únicos entraves aos desejos de Carlos I. As peculiaridades da Reforma inglesa e o desenvolvimento econômico da ilha traziam problemas adicionais ao rei. Segundo Crossman, em sua “Biografia do Estado Moderno”, *“quando Carlos I começou a exercer sua autoridade real, encontrou-se em oposição, não somente com muitos interesses comerciais, mas também com o ardente zelo dos reformadores religiosos”* (CROSSMAN, 1969: 58). O desenvolvimento da guerra civil levou a um estado anárquico e violento, com o surgimento de diversas facções (como por exemplo os *levellers* ou niveladores), que chegaram a ameaçar as reformas que Cromwell pretendia instaurar, de modo a dar uma forma constitucional à revolução que chefiava (SABINE, 1961).

O desenvolvimento dos fatos levaria Cromwell a assumir, junto com seus oficiais, uma posição de força, comprometendo-se a não negociar mais com o rei a partir de 1647. A radicalização, de ambos os lados, levaria à deposição e à execução de Carlos I, com o estabelecimento em 1653 de um Protetorado na Inglaterra (através do “Pacto do Povo”, que estabeleceu um documento intitulado “Instrumento de Governo”), em substituição à monarquia, chefiado por Cromwell como *Lord Protector*. Afirmou-se o poder do Parlamento enquanto órgão legislativo, mas tendo-se o cuidado de limitar seus poderes: ao estabelecer-se o “Pacto do Povo”, definiram-se direitos básicos aos cidadãos, os quais eram intocáveis, tanto pelo rei, quanto pelo Parlamento (SABINE, 1961). Sobre esse pacto e o “Instrumento” que dele derivou, escreveu George H. Sabine: *“o Instrumento de Governo de 1653 foi a primeira e a última tentativa feita na Inglaterra de limitar o poder legislativo do parlamento mediante uma constituição escrita, e o resultado da Revolução foi estabelecer a supremacia jurídica do parlamento”* (SABINE, 1961: 362).

O Protetorado de Cromwell tem sido amiúde descrito como uma tentativa de estabelecer a República na Inglaterra, mas é necessário observar que a real intenção do *Lord Protector*, puritano convicto, era estabelecer o “Governo dos Santos” [segundo Wight (1978), a morte de Cromwell marca a retirada definitiva do problema religioso do cenário político internacional, que preponderava desde o século XVI]. Seja como for, a Inglaterra não evoluiu para uma democracia popular durante esse período [como nota Crossman (1969), por absoluta falta de condições para tanto], o que acaba dando à guerra civil um aspecto bem mais conservador do que ela parece ter originalmente. A experiência do Protetorado não seria duradoura, não resistindo à morte de Cromwell e dos demais chefes do exército revolucionário: em 1660, com a Restauração, a dinastia Stuart seria reconduzida ao poder através de Carlos II. A roda da História iria dar uma volta completa.

A volta dos Stuart ao poder seria fugaz: Carlos II e, em grau muito maior, seu irmão Jaime II, conseguiriam o prodígio de fazerem os dois partidos opostos do Parlamento (*tories* e *whigs*), a Igreja e os detentores do poder econômico se unirem contra eles, na Revolução iniciada em 1688. Segundo George McCaulay Trevelyan, “o reinado de Carlos II, de 1660 a 1685, pode ser visto, sob um dos seus vários aspectos, como o fracasso do Acordo da Restauração em estabelecer a Constituição inglesa em definitivo” (TREVELYAN, 1938: 11); o Acordo definia um equilíbrio de poder entre o rei e o Parlamento, o que abria a possibilidade de conflitos difíceis de serem resolvidos, no caso de discussões entre os dois poderes. Um dos problemas estava no fato de que o Parlamento, após o período inicial de entusiasmo com a volta do rei, não tinha muita confiança nele - e por isso jamais votou a favor dos subsídios desejados pela Coroa, obrigando Carlos II a trabalhar sob uma quase penúria de recursos. Além disso, o Acordo, ao instituir dois poderes com forças praticamente idênticas, engessava-os e os impedia de agir conforme seus desígnios, dando uma aparência de fragilidade ao governo. Outro ponto importante do Acordo de Restauração estava na volta da Igreja Anglicana ao *status* de religião oficial, substituindo os puritanos que tinham governado a Inglaterra nos tempos de Cromwell; conquanto Carlos II fosse católico, sua ação no Parlamento foi de ajudar tanto católicos quanto protestantes, na tentativa de minar os poderes dessa Igreja (TREVELYAN, 1938).

Dentro do Parlamento, a situação não era muito boa para os partidos que se digladiavam numa luta estéril pelo poder, tendo apenas um ponto em comum: tanto os Parlamentos de maioria *tory* quanto os dominados pelos *whigs* desenvolveram políticas contrárias aos desejos do rei - a situação se torna mais exasperante quando se recorda que o Partido *tory* sempre fora conservador e monarquista, e o *whig*, um defensor de maiores poderes para o Parlamento. Quando, próximo do fim de seu reinado, Carlos II finalmente obteve um Parlamento predominantemente *tory* e mais disposto a auxiliá-lo, os primeiros reveses levaram-no a dissolvê-lo: durante quatro anos o Parlamento não foi convocado, e só o subsídio vitalício votado pelos monarquistas no início de seu reinado, junto de algum auxílio obtido do rei da França (então, Luís XIV, que estava muito interessado na permanência de um católico no trono inglês), permitiu-lhe a sobrevivência, já que fora proibido o estabelecimento de tributos com bases ilegais, e só o Parlamento podia votar novos subsídios (TREVELYAN, 1938). A rigor, o período da Restauração Stuart foi marcado por uma grande dependência da Inglaterra em relação à França (WIGHT, 1978).

Quando da morte de Carlos II, em 1685, seu irmão Jaime II sucedeu-o no trono, com o apoio dos *tories*, que viam nele a oportunidade de esmagar em definitivo o poder dos *whigs*. Mas Jaime era, antes de tudo, um católico e um bom aliado de Luís XIV de França; internamente, a Inglaterra possuía apenas uma minoria de católicos romanos, e externamente assistia ao aumento do poderio francês enquanto uma potência que ameaçava toda a Europa. No início de seu reinado, Jaime II fez a alegria dos *tories*, jurando defender a Coroa e a Igreja anglicana. E logo convocou o Parlamento; Jaime II tinha necessidade de garantir as mesmas rendas vitalícias de seu irmão, sem as quais não conseguiria governar. Ele planejava restabelecer o predomínio dos católicos romanos nos altos cargos de governo, o que fora proibido na

instituição do anglicanismo; julgou, erradamente, que os *tories* não se oporiam a esses desejos, o que não se verificou. Mas o rei não se abalou: infringiu as leis proibitivas, opondo-se ao próprio partido *tory*, à lei que o entronizara e à Igreja que jurara defender, e tentou uma aliança com os puritanos (que muito o detestavam) em busca de maior base de sustentação política. Ainda assim, o Parlamento lhe concedeu os subsídios pretendidos (TREVELYAN, 1938).

Segundo Trevelyan, essa independência financeira permitiu a Jaime II anular o Parlamento e enveredar pelo caminho da tirania, concentrando o poder em suas mãos e esmagando uma revolta liderada pelo Duque de Monmouth, filho bastardo de Carlos II e pretendente derrotado ao trono. Isso levou Jaime a ter uma falsa idéia de segurança e de apoio em suas pretensões - o que lhe seria fatal. Ao reunir pela segunda e última vez o Parlamento de seu reinado, em novembro de 1685, dois reveses o atingiriam: em primeiro lugar, a Câmara negou os subsídios para a manutenção de um exército regular sob suas ordens, e se posicionou contrariamente às leis projetadas que permitiram o acesso de católicos aos postos mais elevados do governo. Jaime II, nessa questão religiosa, pediu mais do que o Parlamento se dispunha a conceder: como escreve Trevelyan, se o rei desejasse tão somente tolerância para com os católicos, ele a receberia; mas pediu demais, ou seja, a proeminência destes no poder - e isto estava muito acima do que os parlamentares julgavam aceitável ou razoável, contribuindo para acender de vez o conflito entre a Coroa e as Casas do Parlamento.

Já que o Parlamento não modificaria as leis, Jaime II só atingiria seus objetivos se passasse sobre elas, criando um Estado fortemente centralizado nos moldes do absolutismo da Europa continental. O resultado foi a identificação, por parte do povo, do despotismo com a fé católica. Vendo-se frustrado em seus desejos, o rei tratou de estreitar a união com Luís XIV, ainda que isso contrariasse os desejos da população, e começou a formar um exército predominantemente católico, recorrendo aos recrutas irlandeses. A tentativa de aliciar os puritanos para seu lado não funcionou; poucos realmente o apoiariam. Paralelamente crescia a insatisfação popular contra seu governo, agravada por uma declaração de Guilherme de Orange, seu genro, protestante e governador de um Estado holandês, que garantia a tolerância religiosa no caso de sua coroação no lugar de Jaime II. Mesmo os católicos ingleses viram com agrado tal declaração (TREVELYAN, 1938).

Em 1688, Jaime II cometeu um erro que levantaria de uma vez por todas as forças que se avolumavam contra ele, ao levar a julgamento sete bispos anglicanos, muito venerados e estimados pela sabedoria, por se recusarem a obedecer uma ordem sua. A absolvição dos bispos representou a prova final de que seu poder estava comprometido e ameaçado. Essa absolvição, juntamente com o nascimento de um príncipe herdeiro (o que incutiu o medo de um novo rei católico, ainda mais obstinado que seu pai) precipitou os acontecimentos. Guilherme de Orange foi “convidado” a desembarcar na Inglaterra com uma força militar por representantes dos dois partidos. Os *whigs*, bem como uma parte dos *tories*, justificavam a rebelião pelo fato de que o rei quebrara as leis do país; os *tories* restantes não aderiram à ela - mas também não se levantaram em defesa do rei.

Guilherme parecia uma boa opção, pois contava com o apoio dos príncipes protestantes, da Espanha, da Áustria e do próprio Papa, temerosos de uma França forte e dominadora, capaz de subjugar toda a Europa. Ainda que não fosse adepto de nenhum dos dois partidos ingleses, era uma alternativa aceitável para ambos. Jaime II não cedeu, mesmo quando Guilherme iniciou seus preparativos; quando finalmente tentou agir, revogando algumas de suas medidas mais impopulares, este já tinha desembarcado, granjeando de imediato o apoio popular e, num segundo momento, o da aristocracia. Sem que fosse disparado um só tiro, como várias vezes afirma Trevelyan, a Revolução tinha triunfado, pois o rei não só não aceitou reconvocar o Parlamento (o que lhe salvaria o trono), como também não coordenou nenhuma ação militar contra as tropas de Guilherme de Orange. Jaime II enviou sua família à França, e foi preso quando tentava juntar-se a eles (mais tarde conseguiria seu intento, libertado por Guilherme); durante algum tempo, o problema estava em quem seria sagrado rei, pois Guilherme não aceitava ser apenas um consorte de sua esposa, filha natural do rei deposto e única candidata possível ao trono. A solução encontrada pelos *whigs* consistiu em considerar o trono vago pela “abdicção” de Jaime II; ao enviar seu herdeiro para a França, para ser educado com católico, retirou-o da linha sucessória. A casa de Stuart extinguiu-se dessa forma, na Inglaterra.

Com a coroação de Guilherme, inaugurando uma nova dinastia, abriu-se nova fase na política inglesa. A convocação do Parlamento permitiu-lhe, inicialmente, manter os mesmos poderes dos quais os reis anteriores tinham desfrutado; mais tarde, definiu-se uma nova composição de forças em que os poderes reais foram limitados ainda mais, permitindo a formação de uma monarquia parlamentar limitada, sepultando de vez as pretensões a um poder absoluto na Inglaterra. Guilherme só se tomou rei, a bem da verdade, por obra de um Parlamento que soube superar os conflitos partidários e destruir de vez a teoria de um rei entronizado por Deus; mais do que isso, uma Lei de Tolerância permitiu liberdade religiosa aos protestantes, bem antes do resto da Europa. O poder Judiciário se tornou independente do rei, colocando os monarcas sob a lei, e não sobre ela (TREVELYAN, 1938).

O verdadeiro caráter da Revolução Gloriosa pode ser medido por esta frase de Trevelyan: “*a Revolução Inglesa não provocou na vida nacional a rachadura que a Revolução Francesa produziu na França. Ao contrário, foi mais uma reconciliação do que uma divisão*” (TREVELYAN, 1938: 81). A monarquia organizada em bases parlamentares após a Revolução permitiu a continuidade do sistema partidário e diminuiu as lutas religiosas dentro do país, evitando conflitos entre as Igrejas, além de abrir espaço para a estabilidade política. Entretanto, ela não significou a organização da Coroa britânica nas bases atuais: até 1832, ano em que ocorreria uma nova revisão do funcionamento do Parlamento, os reis ingleses ainda possuíam grandes poderes; ainda assim, o Parlamento não estava impotente: o poderio parlamentar era grande o bastante para obrigar o monarca a agir com moderação. Tão importante quanto esse foi o fato de que a Câmara dos Comuns passou a desfrutar de maiores poderes do que a dos Lordes, estabelecendo uma representação popular muito mais igualitária. Como resultado, a Inglaterra escolheu, ainda que de forma *sui generis*, viver sob uma monarquia parlamentar, destruindo o poder absoluto dos

monarcas, um século antes de a França romper, de maneira muito mais radical e violenta, com o absolutismo.

1.6) A Independência dos Estados Unidos

A guerra de independência dos Estados Unidos estabeleceria um verdadeiro referencial para as demais colônias européias das Américas, ao provar que os colonos locais poderiam vencer os impérios europeus numa luta com o objetivo de libertação. No entanto, este não é o único aspecto digno de destaque dentro da revolução na América do Norte. Ecos dessa revolução podem ser vistos inclusive nos ideais que permeiam o processo revolucionário na França. De acordo com Châtelet, Duhamel e Pisier-Kouchner (1982), a rebelião dos colonos britânicos na América do Norte é importante por diversos aspectos, a saber:

- a) A revolução encontra sua legitimidade pela alegação de que os colonos não tinham representação no Parlamento britânico, ou seja, não tinham nenhuma participação na decisão de assuntos que lhes diziam respeito;
- b) Em termos teóricos, tanto a Declaração de Independência dos Estados Unidos quanto a Declaração de Direitos da França se baseiam na teoria dos direitos naturais de John Locke;
- c) Durante o desenrolar da rebelião, procurou-se ter um equilíbrio entre as práticas e instituições que estavam sendo criadas e as já utilizadas pelos colonos puritanos, sublinhando o papel desempenhado pelo Estado como “criador” da nação;
- d) Como já citado, a rebelião se constitui num modelo para a luta contra a sujeição a outra nação e pelo direito de autogoverno.

As origens da revolução nas treze colônias inglesas da América do Norte pode ser encontrada na própria forma com que elas foram constituídas. A imigração para o continente americano se deu por três motivos, de acordo com R. H. S. Crossman (1969): algumas dessas colônias foram criadas por empresas capitalistas idealizadas tanto por companhias (como a da Virgínia), quanto por particulares (caso da Geórgia); o estabelecimento da Igreja anglicana dera origem a uma grande quantidade de conflitos religiosos entre a “Igreja Reformada” da Inglaterra e os calvinistas escoceses e ingleses, cuja vida se tomara bastante difícil na pátria-mãe; por fim, existia um elemento de tradicionalismo representado pela Coroa inglesa e por seus funcionários.

Segundo P. Kecskemeti, *“a gente que imigrou à América do Norte na primeira metade do século XVII estava influenciada por idéias de reforma social em vez de religiosa. Sua intenção era construir um novo tipo de sociedade, livre das imperfeições existentes na Inglaterra contemporânea”* (in MAYER, 1939: 258), imperfeições estas que os colonos julgavam ser tão enraizadas que não poderiam mais ser

corrigidas; só a criação de uma nova sociedade lhes permitiria levar uma vida de acordo com os princípios que admitiam estar corretos, e que desejavam seguir em suas vidas. Esses colonos eram puritanos, que se consideravam “eleitos de Deus”; desejavam construir uma sociedade em que somente esses “eleitos” possuísem a autoridade - tanto política quanto religiosa, pois em sua concepção, *“não havia uma linha clara de distinção entre os assuntos políticos e os religiosos: tratavam de organizar a vida pública dentro da congregação (...). Acreditavam que a vida social devia basear-se na lei divina”* (KECSKEMETI, in MAYER, 1939, 258-259). Conclui Kecskemeti que os puritanos desejavam construir um sistema político teocrático: em sua concepção, a América era a terra de Deus, pois era uma grande terra nova; a lei religiosa e a lei civil se encontravam profundamente misturadas.

Embora essa opinião fosse corrente entre os puritanos, Kecskemeti (in MAYER, 1939) prova que ela não era universal. Roger Williams, fundador de Rhode Island, escreveu um livro em que condenava a perseguição movida pelo Estado aos delitos religiosos, afirmando que a Igreja e o Estado são corpos distintos (o que o leva a admitir a possibilidade de existência de Estados que não professem a verdadeira fé). Sua doutrina, entretanto, foi veementemente condenada por outro estudioso, John Cotton de Massachussetts, que compilou influente tratado sobre a lei mosaica - que ele considerava universal e válida também como norma administrativa.

O governo puritano nas colônias era de caráter oligárquico, pois a opinião corrente era a de que somente os participantes da congregação religiosa tinham direitos políticos; mais do que isso, a inserção da obrigação de uma renda mínima como um critério para determinação dos “eleitos de Deus” entregava a dominação e o controle da comunidade aos ricos. Embora a democracia fosse condenada por teóricos puritanos (como o já citado Cotton), as leis eram votadas democraticamente, assim como o preenchimento dos cargos e funções públicas, pelos “eleitos”. Como observa Kecskemeti (in MAYER, 1939), em torno de 20% da população adulta masculina gozava de direitos políticos. A teoria do contrato social como a origem do Estado, em vez da doutrina calvinista das autoridades derivadas diretamente de Deus, era muito utilizada pelos puritanos; várias colônias se originaram de “pactos” (como o conhecido Pacto do *Mayflower*).

Apesar de que o peculiar sistema político criado pelos puritanos fosse bastante limitado, econômica e geograficamente, e tivesse durado um período relativamente curto, devido à expansão das fronteiras (cada grupo que fosse perseguido pelos puritanos encontrava terras suficientes para estabelecer uma nova colônia), sua importância foi grande, como mostra Kecskemeti: *“era um sistema religioso e político adequado unicamente a uma sociedade de tipo burguês. Onde quer que se tenha adotado o puritanismo, foram necessariamente eliminados da vida social e política todos os elementos feudais. Como protesto contra o tipo de organização da Igreja e da sociedade, o puritanismo é um precursor da grande revolução do século XVIII”* (in MAYER, 1939: 264).

Para Crossman (1969), as colônias inglesas na América eram definitivamente uma nova Inglaterra, apesar do puritanismo; entretanto, destaca ele, essa “Nova Inglaterra” não possuía a camada superior da

população, isto é, a aristocracia e a Corte inglesas. As classes sociais eram bastante rígidas nessas colônias, mantendo uma hierarquia típica da sociedade britânica. No entanto, à medida em que o controle dos empreendimentos econômicos ia se transferindo das matrizes inglesas para pessoas já nascidas na América, os laços com a Coroa foram se tornando mais tênues, e a população se dividiu em dois partidos: os defensores da manutenção do *status quo* e de todos os laços com a Inglaterra, e o grupo dos **patriotas**, que advogavam a separação e a independência das colônias em relação à Coroa inglesa (CROSSMAN, 1969). A inexistência de uma nobreza, a abundância de terras e a tolerância religiosa que se desenvolveu após o período dos governos puritanos, eram elementos muito diferentes da sociedade inglesa e que, segundo Crossman, inspiravam a independência.

Para Crossman, *“a causa imediata e última da guerra não foi tanto o conflito de interesses comerciais entre a pátria-mãe e suas colônias, quanto as queixas da parte destas ao reclamar para si o exercício daqueles direitos pelos quais os parlamentares ingleses lutaram e tinham obtido”* (CROSSMAN, 1969: 95). Assim, o que iniciou como uma luta por direitos acabou se convertendo em uma guerra de independência, em que os princípios de livre determinação religiosa, as idéias democráticas e ligadas aos Direitos do Homem, bem como os conflitos sociais e econômicos, deram o tom das reivindicações dos revoltosos (CROSSMAN, 1969). Destaca Kecskemeti (in MAYER, 1939), que ao lado dessas idéias, deve-se incluir também as teorias do contrato social e do constitucionalismo, bem como o direito de resistência que tanto inspirara os teóricos reformistas. No entanto, como assinala Crossman (1969), a sociedade estável e burguesa que surgiu da vitória na guerra não foi exatamente o sonho da maior parte dos combatentes: o grupo de homens que dominou o exército revoltoso logrou manter as relações de propriedade vigentes, ainda que tivesse o cuidado de criar instituições representativas e democráticas; os agricultores da fronteira, por exemplo, não se interessavam por esses mecanismos de controles (para Crossman, um retorno ao “estado da natureza” teria sido mais conveniente às suas pretensões).

Não se pode dizer que tenha havido um acordo entre os constitucionalistas. Ainda que estivessem imbuídos do que, acreditavam, era a “vontade do povo” (KECSKEMETI, in MAYER, 1939), havia um amplo leque de teorias e idéias diferentes entre eles; embora a aceitação do “contrato social” estivesse por trás do pensamento de praticamente todos, Thomas Jefferson, por exemplo, era contrário a leis de caráter permanente, defendendo que cada geração deveria votar suas leis, e se posicionou desfavoravelmente ao estabelecimento de uma autoridade executiva central forte (KECSKEMETI, in MAYER, 1939). John Dickinson, no outro extremo, criticou o fato dos constitucionalistas falarem em nome do “povo” pois, segundo ele, apenas uma minoria gozava de direitos políticos. A Constituição também marcou o debate entre democratas e federalistas: os primeiros advogavam uma confederação entre as antigas colônias, dando-lhes maior independência e ligando-as por meio de laços bastante tênues, enquanto que os segundos, representando os interesses econômicos, defendiam uma autoridade central forte, superior às locais. Estes seriam os vencedores (KECSKEMETI, in MAYER, 1939). A principal obra política desse período, *“The*

Federalist”, uma série de artigos escrita por Alexander Hamilton, James Madison e John Jay, será estudada à parte devido à sua grande importância dentro da história do pensamento político.

Seja como for, a experiência revolucionária que deu origem aos Estados Unidos, através da Constituição elaborada em Philadelphia era inédita; de acordo com Crossman (1969), esse ineditismo se dava em dois aspectos: *“pela primeira vez na história um grupo de homens teve que enfrentar a tarefa de construir de novo o órgão central da autoridade coercitiva, tendo que preservar ao mesmo tempo a relativa independência das autoridades locais existentes, que eram as legislaturas locais”* (CROSSMAN, 1969: 99 - grifo do autor); e, em segundo lugar, *“pela primeira vez na história, a ‘lei natural’ da sociedade burguesa [no dizer de Crossman, a compatibilização entre propriedade privada e direitos do homem] se encontrava realizada em um sistema positivo de leis e em um governo civil especialmente elaborado para mantê-la”* (CROSSMAN, 1969: 102). Ainda de acordo com o mesmo autor, a Constituição de Philadelphia, ao conseguir equilibrar perfeitamente os poderes do governo, seria a maior realização política do século XVIII.

2) Os Principais Pensadores Políticos da Idade Moderna

Tendo sido dado um breve panorama histórico da Idade Moderna, pode-se analisar os pensadores que a fizeram, individualmente. Nesta parte, serão examinados os principais nomes do pensamento político da Idade Moderna, destacando a contribuição que cada um deles deixou para o desenvolvimento da teoria e filosofia políticas. Por motivo de coerência, nomes que tenham se aproximado mais da tradição clássica do que da corrente moderna que Nicolau Maquiavel inaugurou no início do século XVI, foram incluídos no capítulo referente ao pensamento político clássico.

2.1) Nicolau Maquiavel (1469-1527)

Como já ficou bastante visível ao longo deste trabalho, Maquiavel pode ser considerado como o ponto de inflexão na história da Ciência Política, pelas características apresentadas pela sua obra mais famosa, “O Príncipe”. Nenhum autor notável realizou, antes dele, uma ruptura tão grande com uma tradição de política e moral misturadas - mas é certo que alguns de seus pósteros operariam rupturas ainda maiores e mais radicais. Este fato não garantiu a Maquiavel o descanso; profundamente criticado em sua época e nos séculos subseqüentes, denunciado pela Igreja católica, seu livro ainda seria mal interpretado por autores e comentadores das mais diferentes correntes políticas, que buscaram nele interpretações bastante diferentes das idéias originais. Para citar um exemplo coligido por Antonio Gramsci (1991), Jean Bodin formulou sua teoria política baseado num anti-maquiavelismo ferrenho. Gentillet publicou em 1576 um “Anti-Maquiavel”, no qual denunciava o florentino como um homem de satânica perversidade (SKINNER, 1978, v. I).

Se em seus tempos Maquiavel seria denunciado e perseguido por católicos e protestantes pelo conteúdo de “O Príncipe”, modernamente a situação não seria muito diferente: ele foi interpretado de diversas formas. Antonio Gramsci, em ensaio que ficaria famoso, “O Moderno Príncipe”, vê o livro de Maquiavel como uma “utopia”, confundindo o conceito original de Morus e tratando o príncipe como o partido político moderno (GRAMSCI, 1991). Claude Lefort (in QUIRINO & SOUZA, 1992), trata da interpretação de Gramsci com cuidado, demonstrando que este desejava ser um mediador entre as formulações de Maquiavel e o marxismo, evitando conceituar o pensador florentino como o “primeiro teórico da filosofia da práxis”, como Gramsci parece querer denominá-lo, e denunciando as distorções que este comete no conteúdo de “O Príncipe” para adequá-lo a seus propósitos. Modernamente, alguns autores negariam que Maquiavel tivesse realizado a mencionada ruptura entre a política e a ética; Maurice Cranston, em conferência intitulada “Política e Ética”, escreve: “(...) o seu argumento parece-me ser o de que apenas existe uma verdadeira moralidade, mas que, por vezes, o governante tem que a desrespeitar.

Segundo as palavras de Maquiavel, o governante 'não deverá desviar-se do que está moralmente certo se puder observá-lo; mas deverá saber como adotar o que é ruim quando for obrigado a fazê-lo' (in KING, 1975: 241).

As controvérsias são grandes, portanto. É mais conveniente fixar-se na figura humana e nos seus escritos, estabelecendo o conteúdo de seu pensamento político, do que se ater a essas discussões. Maquiavel foi um funcionário público na República Florentina (daí o apelido com que freqüentemente é tratado na bibliografia, “secretário florentino”) durante o período em que vigorou o afastamento da família Médici do poder, tendo sido expulso do cargo e da cidade quando da volta desta. Deixou três obras significativas em termos políticos, “História de Florença”, “Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio” (traduzido no Brasil como “Comentários à Primeira Década de Tito Lívio”) e “O Príncipe”, sendo que as últimas duas são, sem sombra de dúvida, as mais importantes e conhecidas. Escreveu ainda numerosas cartas e ensaios curtos (como “A Arte da Guerra”), bem como algumas peças teatrais (das quais “A Mandrágora” é, provavelmente, a mais conhecida). R. H. S. Crossman (1969) destaca que Maquiavel, político e diplomata experiente, escreveu sobre política tal como a praticara. Em todas essas obras, há a preocupação de se evitar componentes teológicos e morais.

Tal preocupação teve conseqüências: *“Nicolau Maquiavel foi por isso considerado em sua época um cínico imoral, cuja doutrina convida os tiranos a prescindir de toda consideração ética. Mas a verdade é que Maquiavel, mais que um cínico, foi um secular”* (COLE, 1932: 19). Se Maquiavel escreveu da forma que o fez, segundo Cole, é porque estava inserido no contexto de uma Itália dividida e enfraquecida por lutas internas, para as quais a única solução seria a unificação em um Estado forte e autoritário, que se baseasse no poder temporal para fazer frente às eternas aspirações papais de maiores poderes seculares, e não apenas espirituais (SABINE, 1961; CROSSMAN, 1969). Dentro de tal contexto, tachar de imoral a famosa proposição (base do conceito de Razão do Estado) de que, em política, os fins justificam os meios, é ser mais imoral do que o próprio Maquiavel: *“Maquiavel não era um homem mau, nem um intrigante de sangue frio. Pelo contrário, era um ardente partidário das instituições republicanas, que advertia mais claramente do que o resto de seus compatriotas que nenhum Estado poderia prosperar aonde a moral tinha falhado, como ocorrera na Itália”* (CROSSMAN, 1969: 30); mais ainda, *“(...) a maior parte de sua obra não é tanto imoral quanto amoral. Limita-se a abstrair todas as outras considerações da política e escreve sobre ela como se fosse um fim em si”* (SABINE, 1961: 255).

Como observa Luciano Gruppi (1980), Maquiavel não elaborou uma teoria do Estado moderno, e sim uma reflexão sobre a formação dos Estados, de como se constituem, dentro de um arcabouço teórico que pressupõe política e moral como reinos diferentes: a política é definida como a “arte do possível”, o estudo das coisas como elas são, enquanto que a moral estuda as coisas como elas deveriam ser; o Estado de Maquiavel não tem o objetivo clássico de assegurar aos cidadãos a virtude e a felicidade, nem o religioso de preparar os homens para o Reino de Deus: o Estado possui seus próprios objetivos, suas

técnicas e suas próprias finalidades. Bobbio (1976) observa que um príncipe tem como objetivo conquistar e manter o poder - e o Estado tem como objetivo o seu engrandecimento, e isso deve ser feito de qualquer maneira (mesmo que seja moralmente ilícita). Tendo isso em mente, em “O Príncipe”, *“Maquiavel indaga que conduta deve adotar quem tem como projeto a instauração ou restauração de um principado duradouro, forte, honrado e feliz”* (CHÂTELET *et alli*, 1982: 39).

Com esse objetivo em mente, Maquiavel descreve quase que só a mecânica do governo, as formas de aumentar o poder de um principado e discute as causas que o levarão à decadência e à ruína final (SABINE, 1961). E admite duas formas de Estado, a República e a Monarquia ou Principado (BOBBIO, 1976), além de descrever as formas de principados e como se pode chegar ao poder neles (CHEVALLIER, 1993), e o uso de todos os meios, inclusive os imorais, de manter o poder e o governo. J. P. Mayer (1939) descreve o método científico de Maquiavel como indutivo e experimental, no qual a História ocupa o papel de modelo e mestra da realidade (o que pode ter levado Gramsci a identificar aí um paralelo com o marxismo). O uso da História por Maquiavel não é ponto pacífico entre os autores que o estudaram; para Sabine, Maquiavel *“(…) usava a história o tanto que utilizava suas próprias observações para dar exemplos ou apoiar uma conclusão a que havia chegado sem referência alguma à história”* (SABINE, 1961: 256). Na opinião de Sabine, Maquiavel chega a ser, em certos momentos, a-histórico.

A tipologia das formas de governo de Maquiavel, que no “Príncipe” se desvia da clássica (que reconhece seis formas de Estado e de governo, três boas e três ruins, além da forma mista) foi, de acordo com Bobbio (1976), derivada da observação dos Estados de sua época; a monarquia ou principado equivale à monarquia clássica, enquanto que a república, à democracia e/ou à aristocracia. Segundo Maquiavel, não há uma forma intermediária entre república e principado, o que não significa que o Estado misto defendido por Políbio não exista; pelo contrário, Maquiavel mostra, nos “Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio”, sua admiração pelo Estado misto romano (BOBBIO, 1976).

Segundo Bobbio (1976), Maquiavel distinguiu, dentro dos principados, duas formas: principados hereditários (nos quais o poder pode ser exercido pelo príncipe de forma absoluta, ou então por intermédio dos “barões” ou da nobreza), e principados “novos”, ou seja, aqueles em que o poder é conquistado por um príncipe que não o era anteriormente - segundo Chevallier (1993), é a estes que Maquiavel dedica maior atenção; e há quatro formas de se conquistar o poder: pela *virtú*, pela *fortuna*, pela violência (ou, para usar o termo do próprio Maquiavel, pela velhacaria), ou pelo consentimento dos cidadãos. *“Por virtú Maquiavel entende a capacidade pessoal de dominar os eventos, de alcançar um fim objetivado, por qualquer meio; por ‘fortuna’, entende o curso dos acontecimentos que não dependem da vontade humana”* (BOBBIO, 1976: 87). Estes dois conceitos exigem maior atenção, pois são básicos para o entendimento de “O Príncipe”.

Conforme Jean-Jacques Chevallier, *virtú* é *“(…) energia, vigor, resolução, talento, valor bravio e, se necessário, feroz”* (CHEVALLIER, 1993: 27), por conseguinte, valores pessoais do príncipe, ao passo que a *fortuna* compreende forças externas que o príncipe não pode controlar e, dessa maneira não

deveria contar com elas, devendo resistir às suas armas e, com o auxílio de sua *virtú*, preparar obstáculos para sua ação (CHEVALLIER, 1993). Já que um príncipe deve buscar, em primeiro lugar, a estabilidade e a segurança de seu povo (SKINNER, 1978, v. I), a preponderância da *virtú* sobre a *fortuna* fica visível. Segundo Skinner, “a *virtú* do governante é considerada como uma força assombrosamente criadora, chave para ‘conservar seu estado’ e capacitá-lo a rechaçar seus inimigos” (SKINNER, 1978: v. I, 150). Como observa Skinner, o conceito maquiavélico de *virtú* não é o mesmo conceito humanista de *virtus*; esta é concebida como a forma que o governante encontra para realizar seus fins mais nobres, abrangendo todas as demais virtudes do ser humano, enquanto que em Maquiavel a *virtú* pode ser utilizada de forma cruel, para garantir o atingimento dos objetivos aos quais o príncipe se dedica; para ele, o homem de *virtú* deve saber exercê-la de forma flexível, de acordo com a *fortuna* (SKINNER, 1978, v. I). A *virtú*, segundo Michel-Pierre Edmond (in CHÂTELET *et alli*, 1991), caracteriza tanto as qualidades do homem, quanto das instituições, enquanto que a *fortuna* é invariavelmente vista como algo cuja ação deve ser freada. Ainda segundo este autor, combatê-la é encontrar a liberdade, e as forças da *virtú* devem ser utilizadas para resistir a seus caprichos.

Segundo Maquiavel, conquistar um principado aonde o príncipe reine de forma absoluta é bastante difícil, quase impossível, mas é fácil de se manter: basta extinguir a linhagem do príncipe; o principado aonde o poder se encontre pulverizado entre o príncipe e os “barões” (isto é, os aristocratas) é fácil de se conquistar, porque sempre existem descontentes, mas é difícil de se manter: os mesmos grupos que colocaram um novo príncipe no poder não teriam o menor pudor em retirá-lo de lá (CHEVALLIER, 1993). Assim, Maquiavel prefere deixar de lado os principados já existentes para se concentrar nos novos, onde há as quatro formas supracitadas de se conquistar o poder.

Como foi visto, a primeira forma de se conquistar um principado é pelo uso da *virtú*, ou das próprias armas; aqueles que assim tentam agir encontram muitas dificuldades até se estabelecerem no poder, mas conseguem conservá-lo mais facilmente: é preciso criar novas instituições de governo e colocá-las para funcionar, contra a oposição dos que anteriormente se beneficiavam das antigas - o que pode exigir o uso da força contra os opositores (CHEVALLIER, 1993). A segunda forma, pela *fortuna*, ou pelo uso de armas alheias e do acaso, é exatamente o contrário: fácil de se conquistar e difícil de manter, pois os príncipes chegam ao poder pelas asas da sorte, sem bases mais estáveis de poder, constituindo-se em “(...) Estados subitamente formados [que] carecem de raízes profundas e correm o risco de desmoronamento à primeira tempestade” (CHEVALLIER, 1993; 29). A terceira forma é pela perversidade, violência ou “velhacaria”, por meio de crueldades ininterruptamente praticadas contra os cidadãos do principado (são “crueldades mal praticadas”, na acepção de Maquiavel), aumentando com o decorrer do tempo e mantendo os cidadãos numa situação de terror - o que obriga o príncipe a continuar com as brutalidades para impedir que a população se levante contra ele (CHEVALLIER, 1993). Por fim, na quarta forma, conquista-se o poder num principado pelo consentimento ou pelo favor do povo, ou então somente pelos “Grandes” da comunidade; para Maquiavel, ser alçado ao poder pelo povo é o melhor dos dois subtipos, pois este fornece

amparo maior ao poderio do príncipe. Segundo Chevallier, aí “*transparece a notória preferência de Maquiavel, burguês de Florença, pelo povo, e sua nítida hostilidade para com os grandes*” (CHEVALLIER, 1993: 33). Isso nada tem de contraditório, quando se analisa a dedicatória de “O Príncipe” à família Médici, que recentemente reconquistara o poder em Florença e desterrara Maquiavel, entre outros funcionários do governo que vigorara quando de seu afastamento: Maquiavel escrevera uma “arte do governo, tal como ela realmente é”, e a dedicara aos Médici na esperança de agradá-los e conseguir recuperar seu cargo (STRAUSS, in STRAUSS & CROSEY, 1987; CHEVALLIER, 1993).

Uma vez que o principado seja conquistado, cumpre mantê-lo. Mais importante do que exercer a virtude no governo, o príncipe deve aparentar possuí-la (segundo Edmond, isso era, para Maquiavel, a diferença entre o príncipe e o tirano: enquanto aquele aparenta ser virtuoso, o tirano nem se dá a esse trabalho); e ele foi ainda mais longe: um príncipe que deseje conservar seu Estado deverá, se por acaso lhe for vantajoso, desafiar a fé, a caridade, a bondade e a religião, e exercitar a avareza, a crueldade e a mentira, se estas lhe ajudarem a atingir seus fins (SKINNER, 1978, v. I). Para Maquiavel, um príncipe deve saber jogar com os interesses egoístas de seus súditos (não se deve esquecer do fato de que Maquiavel possuía uma visão bastante pessimista da natureza humana, considerando-a intrinsecamente má), evitando que lutem entre si e colocando-os numa perspectiva de longo prazo; mais do que ser amado, um príncipe deve ser temido: “*o temor ao príncipe garante o igualitarismo*” (EDMOND, in CHÂTELET *et alli*, 1991: 757). Chevallier (1993) levanta um aspecto extremamente importante: para Maquiavel, ser temido não é ser odiado; um príncipe odiado pelo povo acaba por ser deposto por suas conjurações. Para Claude Lefort, a conservação do poder por meio de um príncipe depende exclusivamente de sua inteligência: ele precisa “*permanecer fiel aos antigos princípios (l’ordine de’ suoi antenati) e contemporizar com os acontecimentos (accidenti)*” (in QUIRINO & SOUZA, 1992: 39).

A amoral “receita” de governo de Maquiavel prossegue: um príncipe deve aprender a ser dissimulado, a trair a palavra empenhada toda vez que isso lhe for conveniente, deve se cercar de bons ministros e conselheiros (os quais, para o florentino, são aqueles que só pensam no príncipe e só o informam sobre os assuntos de Estado), e deve evitar a neutralidade em relação aos outros Estados, devendo se mostrar sempre amigo ou inimigo, conforme as conveniências (CHEVALLIER, 1993). Muito mais poderia ser dito a respeito desses preceitos maquiavélicos de manutenção do poder e de engrandecimento do príncipe, mas seria desnecessário entrar em tamanho detalhismo. Em suma, a filosofia básica de “O Príncipe” está contida em dois pontos: 1º - em todos os estados existe um poder supremo, que é o soberano, e 2º - o controle do poder é a justificativa da soberania (CROSSMAN, 1969). Seja o soberano um indivíduo ou um grupo, ele deve agir como se fosse um e controlar todos os poderes dentro do principado, devendo impor ao povo as leis, sem se deixar atar por elas (CROSSMAN, 1969). Como observa Lefort (in QUIRINO & SOUZA, 1992), a eficiência de um livro como “O Príncipe” está no ensino de como o governante deve se mostrar necessário aos olhos dos governados, de como a submissão destes deve parecer-lhes absolutamente natural e mesmo imprescindível.

Maquiavel tinha esperanças que Lorenzo de Médici libertasse a Itália do jugo dos “bárbaros” (e que o reinstalasse em seu posto), por isso dedicou-se com tamanho afínco, no “Príncipe”, em criar uma forma de governo que permitisse ao soberano a manutenção do poder e seu engrandecimento (STRAUSS, in STRAUSS & CROPEY, 1987). Segundo Chevallier (1993), este era o seu sonho dourado. Visto dessa forma, não é de se surpreender que “O Príncipe” e “Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio” sejam vistos como obras diametralmente opostas. Segundo Leo Strauss, os “Discursos” estão dirigidos ao povo, ao passo que “O Príncipe” é dedicado aos governantes; para ele, *“o que Maquiavel se propõe realizar nos ‘Discursos’ não é só a apresentação, mas também a reabilitação da virtude antiga contra a crítica cristã”* (STRAUSS, in STRAUSS & CROPEY: 1987: 295), já que Maquiavel tinha sérias críticas contra um cristianismo que “canonizava os débeis”, e não via qualquer relação entre cristianismo e *virtú* (SKINNER, 1978, v. I). Nos “Discursos”, Maquiavel também demonstra, em diversas passagens, sua preferência pela república, forma de governo que ele considerava superior à monarquia; para ele, esta se justifica em Estados corrompidos, para corrigi-los - e só.

Para Bobbio (1976), Maquiavel se inspirou sobretudo em Políbio para escrever os “Discursos”: neles se encontram a mesma tipologia polibiana das seis formas de governo, a teoria dos ciclos e a idéia do governo misto. Mas ele introduz um importante diferencial na teoria dos ciclos históricos: para Maquiavel, após se chegar à pior forma de governo, raramente se consegue retornar ao ponto de partida; o Estado que cai nessa pior forma acaba sendo tomado por outro, por um Estado estrangeiro (BOBBIO, 1976).

Segundo Skinner, Maquiavel defendia que nas repúblicas se evitasse qualquer legislação egoísta, ou seja, derivada de um grupo que legisle em nome de seus interesses; isso o leva a defender, no Primeiro Discurso, as desordens da plebe, que em sua opinião eram uma forma efetiva de participação popular, permitindo o exercício da *virtú* e obrigando a formulação de uma legislação favorável à liberdade (BOBBIO, 1976; SKINNER, 1978, v. I). Não deixa de parecer contraditória, à primeira vista, a posição de Maquiavel: se ele defendia que, na monarquia, o príncipe deveria evitar todo movimento popular que pudesse ameaçar sua autoridade, valendo-se de todos os expedientes possíveis (mesmo os imorais), na república esses movimentos são veementemente defendidos e elogiados. A contradição foi magistralmente resolvida por Sabine, ao levar em consideração o sonho de Maquiavel de ver sua Itália, então dividida e sob a égide de potências estrangeiras, livre da influência dos estrangeiros e das facções políticas: *“na Itália o problema consiste em fundar um estado numa sociedade corrompida e Maquiavel estava convencido de que em tais circunstâncias não era possível nenhum governo eficaz, salvo a monarquia absoluta. Isto explica por que era por um lado um admirador entusiasmado da república romana e pelo outro um defensor do despotismo”* (SABINE, 1961: 257).

Como foi visto no início desta seção, Maquiavel já foi taxado de perversidade, cinismo, imoralidade, mas também já foi elogiado como patriota, democrata e nacionalista (SABINE, 1961). Nada disso lhe faz verdadeira justiça, e nada disso lhe serve como uma crítica realmente contundente. Maquiavel não era, sem dúvida, o monstro que foi pintado em sua época; mas seu trabalho de secularização da

política e seu empenho de separá-la da moral e da ética não ajudam a reabilitá-lo aos olhos atuais. Mas cabe a ele uma contribuição fundamental para o desenvolvimento da ciência política: *“mais que qualquer outro pensador político, foi Maquiavel o criador do significado que se atribuiu ao estado no pensamento político moderno (...). O Estado como força organizada, suprema em seu próprio território e que persegue uma política consciente de engrandecimento em suas relações com outros estados, converteu-se não só na instituição política moderna típica, como na instituição cada vez mais poderosa da sociedade moderna”* (SABINE, 1961: 263).

2.2) Os Utopistas da Idade Moderna: Morus, Bacon e Campanella

Nesta seção serão estudados três autores cuja conexão entre si é o fato de terem sido autores de **Utopias**, ou seja, de repúblicas imaginárias que, em suas concepções, eram perfeitas e capazes de trazerem a maior felicidade possível a seus cidadãos - alguns autores incluíam entre esses utopistas o nome de James Harrington, autor de “Oceana”; Mayer (1939) demonstra o erro desta tese, motivando a inclusão desse pensador nas concepções políticas modernas. Conquanto isto possa ser facilmente aceito, há que se mencionar um importante detalhe trazido à tona por Aldo Maffey (in BOBBIO *et alli*, 1983, v. 2): nem todos os autores de utopias são utopistas, à medida em que suas obras estão repletas de críticas à ordem social existente e são imbuídas da crença em sua realização, desde que seja modificada essa ordem social, permitindo que se atinja o ideal. Essa conclusão é corroborada por Karl Mannheim, autor de “Ideologia e Utopia”: *“para ele, a mentalidade utópica pressupõe não somente estar em contradição com a realidade presente, mas também romper os liames da ordem existente. Não é somente pensamento, e ainda menos fantasia (...). Utopia é, isto sim, inatuável somente do ponto de vista de uma determinada ordem social já sedimentada”* (MAFFEY, in BOBBIO *et alli*, 1983: v. 2, 1285).

Em tal sentido, ainda que muitas diferenças possam ser levantadas entre os utopistas modernos e os pensadores gregos e romanos da Antigüidade Clássica, ao lado dos medievais (das quais a mais importante é a diferença entre as realidades sócio-políticas e culturais), permanecem algumas semelhanças. Ao comparar Thomas Morus e Sócrates, Conal e Averil Condren (in FITZGERALD, 1980) vêem em ambos a figura do “mestre”, do pensador notável e louvado; um discurso político e moral comparável, baseado na integridade, na justiça contra um Estado opressor, na sabedoria, na humanidade e no auto-sacrifício; e a mesma imagem de “clichê moralizador”, de Sócrates como o único homem verdadeiramente político de seu tempo, e de Thomas Morus sendo canonizado pela Igreja católica. Miguel Abensour (in CHÂTELET *et alli*, 1991) faz um paralelo entre “A Utopia” de Morus e a “Carta VII” de Platão. Num certo sentido, não seria exagerado dizer que os utopistas mantiveram vivo os desejos e sonhos de um Estado perfeito após Maquiavel ter extirpado o componente ético e moral da Ciência Política. Por outro lado, muitos autores unanimemente considerados modernos possuem componentes utópicos em suas obras;

o próprio Maquiavel realiza em “O Príncipe” uma abordagem bastante semelhante aos livros de conselho medievais. Talvez fosse mais correto considerar figuras como os utopistas como pensadores que não são nem “clássicos” nem “modernos”, mas como os elos de ligação entre as duas tradições.

Thomas More (1478-1535) - ou, na versão latinizada mais difundida, e aqui adotada, **Morus** - foi o mais conhecido desses utopistas modernos; inclusive, deve-se a ele a criação do neologismo, com o qual batizou seu livro. Quentin Skinner se referiu à essa obra como a maior e mais original contribuição dos Humanistas ingleses à reforma da comunidade como um todo (SKINNER, 1978, v. I). José Américo Motta Pessanha escreve: “(...) *Thomas More sintetiza na Utopia o paganismo do pensamento clássico com a concepção de vida do cristianismo. Por outro lado, a Utopia constitui expressão do desejo de reforma de toda a vida social, política e religiosa dos europeus do século XVI, época de profunda renovação*” (in ERASMO/MORE, 1988: 157). E o verdadeiro caráter da obra de Morus pode ser auferido nesta passagem de George H. Sabine: “*a Utopia expressava, na realidade, o desgosto de seu autor com uma sociedade aquisitiva na qual estava se tornando de boa moral ‘comprar reses fracas e baratas em outros lugares’ e ‘revendê-las a preço alto’*” (SABINE, 1961: 322), o que leva o estudioso moderno a pensar como ela soaria se fosse escrita dois ou três séculos depois, com o desenvolvimento do capitalismo.

Enquanto obra política que se reveste de tal importância, “A Utopia” foi interpretada das mais diversas formas. Abensour (não sem uma ponta de triste ironia) vê católicos e comunistas disputando a obra como sendo um representante de suas tradições de pensamento: Kautsky considerou Morus um precursor do socialismo, enquanto que Chambers o vê como o defensor de uma sociedade cristã moribunda - a sociedade medieval. Morus provavelmente não estava pensando em absolutamente nada disso, somente em sua crítica à Inglaterra que conhecia e reprovava; segundo Abensour, “A Utopia” deve ser considerada política não pelo seu conteúdo em si, mas pela forma com que expõe um projeto político, defendendo a reforma de uma ordem social corrompida (in CHÂTELET *et alli*, 1991). E qual seria esse projeto?

A proposta de Morus foi muito bem descrita por François Châtelet, Olivier Duhamel e Eveline Pisier-Kouchner: “*à Cidade desordenada e corrompida, ele opõe a imagem de uma organização racional, fundada numa estrita divisão do trabalho e numa disciplina cívica rigorosa, mas também numa completa igualdade social (a propriedade privada e o dinheiro são proscritos) e política (os cargos são eletivos e a oposição entre o trabalho manual e o intelectual é eliminada)*” (CHÂTELET *et alli*, 1982: 44). Segundo esses três autores, para Morus a Utopia não seria tão irrealizável quanto um Estado forte e centralizado, que fosse capaz de, concomitantemente, trazer justiça e felicidade a todos os cidadãos. Além disso, como observa Quentin Skinner, não se deve tomar “A Utopia” como uma obra conservadora, que se posicionava contra um curso dos acontecimentos que se provou inexorável; para ele, o livro se torna melhor entendido enquanto uma “crítica humanista” do Humanismo renascentista do norte europeu (SKINNER, 1978, v. I).

Deve-se aceitar como dado o fato de Morus ter sido um agudo crítico da nobreza de sua época; entretanto, isso não chega a aproximá-lo da burguesia de seu tempo. Ele condenava a aristocracia, pois

considerava que só a virtude (e não a honra, a glória ou a busca de fama) traz a nobreza, além de propor a abolição da hierarquia como condição *sine qua non* para o atingimento da igualdade que defendia (SKINNER, 1978, v. I). Morus também era tão contrário à propriedade privada, que chegou ao ponto de considerá-la a fonte de todos os males e injustiças que os homens enfrentavam; sua abolição também era absolutamente necessária para que se pudesse alcançar o melhor governo de uma república (SKINNER, 1978, v. I). Por fim, a tolerância religiosa é uma prática constante e natural em sua sociedade perfeita; nela, todas as religiões são admitidas e praticadas pelos habitantes, sem perseguições e sem cultos impostos pelo Estado (PESSANHA, in ERASMO/MORE, 1988).

Dessa forma, Morus pode expor sua sociedade ideal como tendo as finalidades de *“produzir bons cidadãos e homens com liberdade intelectual e moral, eliminar a ociosidade, suprir as necessidades de todos sem excessivo trabalho, abolir o luxo e o esbanjamento, suavizar [as diferenças entre] a miséria e a riqueza, e reduzir a ambição e as cobranças injustas; em resumo, consumir-se na ‘liberdade e adorno do espírito’”* (SABINE, 1961: 323). Morus sabia que sua mensagem e seus conselhos não seriam ouvidos (SKINNER, 1978, v. I); de fato, seria preso, processado e condenado à morte por se opor às vontades de Henrique VIII. Mas não se pode concordar com Sabine, quando este escreve que as idéias morais de Thomas Morus são dignas de lástima, por serem proferidas nos umbrais de uma era onde as guerras religiosas, o interesse egoísta e a propriedade privada dariam o tom dos acontecimentos. Não é o “canto do cisne” de um ideal moribundo, como diz Sabine. “A Utopia” representa, antes de tudo, a expressão imortal de um pensamento político que, espera-se, há de se reencontrar com suas origens na Moral e na Ética.

“A Utopia” pode ser o livro mais famoso dessa corrente, mas está longe de ser o único. Francis Bacon (1561-1626), famoso homem de ciências, deixou a sua “Nova Atlântida”, Estado utópico no qual o conhecimento científico é a fonte do bem-estar dos homens, facilitando sua vida e permitindo o controle da natureza. Bacon não hesitou em declarar que “o conhecimento é poder” (SABINE, 1961), como um corolário de seu pensamento. Entretanto, não se deve tomá-lo como um pensador inteiramente encaixado na tradição clássica do pensamento político; como destaca Sabine (1961), Bacon defendeu um poder real forte e centralizado quando da subida de Jaime I ao trono inglês - embora não sentisse o menor entusiasmo pelas pretensões absolutistas do rei, precisava agradá-lo. Sua concepção se apoiava numa monarquia ao estilo da dinastia Tudor: centralizada, porém apoiada numa relação de equilíbrio de poder entre monarca e Parlamento, e não de uma preponderância daquele sobre este. Como observa Sabine (1961), não sem ironia, as circunstâncias (ou seja, a ascensão de Jaime I Stuart ao trono) tomaram Bacon um defensor do regime absolutista sem nunca tê-lo sido.

Voltando à questão de “Nova Atlântida”, vê-se Francis Bacon às voltas com conceitos platônicos e aristotélicos, criticando-os profundamente, tomando partido ao lado de Maquiavel e sua pretensão de estudar a política de acordo com sua verdadeira face (ou seja, baseado no que os homens fazem, e não no que deveriam fazer), e ao mesmo tempo construindo uma república perfeita e ideal (WHITE, in STRAUSS & CROUSEY, 1987). Mas, ao contrário de Morus, que criticava a organização política e econômica de sua

época construindo uma sociedade em que essas condições não vigorassem, Bacon vê no conhecimento científico da natureza, estudado e criado pelos sábios que viviam em uma instituição que chamou **Casa de Salomão**, a fonte do bem-estar de um povo: *“o segredo do êxito do Estado imaginário da Nova Atlântida reside na existência de uma instituição que, pelo trabalho desenvolvido e resultados propiciados, principalmente pela abundância prodigalizada a todos os cidadãos, permite uma organização justa das estruturas econômicas e sociais”* (ANDRADE, in BACON, 1988: XVIII).

O conhecimento científico, então, permite o domínio da natureza, fazendo-a trabalhar a favor dos homens e permitindo uma organização ótima da sociedade, em que os objetivos de justiça são mais facilmente atingidos. Há a tentação de classificar a sociedade utópica de Bacon como aristocrática - de fato, aos sábios da “Casa de Salomão” cabe o verdadeiro governo da sociedade, já que os reis da Nova Atlântida, ainda que existam, teriam poucos poderes, e esses sábios consistam numa fração deveras limitada da população; mas a escolha dos sábios que comporão a “Casa” não é aristocrática, pois não segue a linha da hereditariedade, enveredando por uma forma democrática (WHITE, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). A sociedade da Nova Atlântida, segundo Bacon, é fechada em si mesma, restringindo a possibilidade dos cidadãos de saírem do país, opulenta e pacífica, embora permitisse a chamada “guerra santa”, ou a guerra da melhor sociedade contra uma outra, corrupta (WHITE, in STRAUSS & CROPSEY, 1987).

A “Nova Atlântida” termina abruptamente, na descrição da “Casa de Salomão”. Possivelmente, Bacon não teve tempo de concluí-la, e a obra foi publicada postumamente, um ano após sua morte. Se for comparado com a “Utopia” de Thomas Morus, é um livro bastante modesto; sua maior significação deve ser procurada dentro do conjunto do pensamento científico de Bacon, e de sua crença sincera a respeito do conhecimento como a fonte do bem-estar da humanidade, concepção que estava começando a assumir a grande importância que teria no futuro. O componente político da obra de Bacon, representada por esse livro, insere-se no contexto geral dessa crença, e somente dentro de tal inserção pode ser avaliada.

Tommaso Campanella (1568-1639) é o último, e provavelmente o menos famoso, dos utopistas da Idade Moderna que será abordado aqui. Conquanto tenha sido o autor de uma vasta obra, seu livro “A Cidade do Sol” (publicada em 1623) foi o único a permanecer até os dias de hoje; o livro é anterior (em publicação) à “Nova Atlântida” de Bacon, e pode ser melhor comparado com a “Utopia” de Morus do que com essa obra, pois está voltada, nas palavras de Paul-Laurent Assoun, à *“(...) projeção da Cidade ideal, pois se trata de comunicar a imagem de uma ‘República filosófica’ de acordo com sua verdadeira essência”* (in CHÂTELET *et alli*, 1991: 210). Segundo Alceu Amoroso Lima, que escreveu em 1966 uma “Introdução” à edição brasileira de “A Cidade do Sol”, Campanella pode ser considerado um espírito típico do Renascimento, com suas influências clássicas (Platão) e modernas (Galileu, com quem chegou a travar contato pessoal).

Campanella considera que os habitantes dessa “Cidade do Sol” vivem sob uma “ditadura da virtude”, na qual a propriedade privada e o egoísmo não existem, e os magistrados controlam e evitam o

conflito social; não há comércio, sendo as atividades da guerra e da agricultura as bases da economia; a reprodução é controlada e dirigida publicamente com o intuito de aperfeiçoar a raça, e os prazeres sexuais são subordinados ao interesse do Estado; o governante é chamado “Metafísico”, assistido nessa tarefa pelo “Poder”, pela “Sabedoria” e pelo “Amor”; a “Cidade do Sol”, no contexto global do pensamento de Campanella, representaria a “Ética”, que se perfila ao lado da “Filosofia”, da “Política” e da “Economia” (ASSOUN, in CHÂTELET *et alli*, 1991). A “Cidade do Sol” é, por conseguinte, uma cidade perfeita, um mito político (LIMA, in CAMPANELLA, s/d).

O regime dessa “Cidade do Sol”, por conseguinte, deve ser considerado teocrático. Mas Campanella não se vale somente do cristianismo; como notam Durozoi & Roussel (1990), a religião nessa cidade efetua a síntese entre diferentes ideologias naturalistas. Enquanto idealização, “A Cidade do Sol” já foi considerada uma obra verdadeiramente precursora, não somente nas descrições que Campanella faz, como também na política, havendo quem reconheça nela elementos marxistas, exemplificados pelo coletivismo defendido pelo autor (DUROZOI & ROUSSEL, 1990); Alceu Amoroso Lima prefere ver nessa utopia um Estado totalitário, personificado por uma hipertrofia da autoridade (toda a vida social deveria estar subordinada a uma Regra), pela padronização da vida, o desprezo à liberdade enquanto direito do cidadão, o desprezo aos povos vizinhos (considerados bárbaros por não se submeterem a um padrão de vida similar ao da Cidade), à coletividade erigida como um valor superior ao indivíduo, etc. (in CAMPANELLA, s/d). Mas Lima faz uma ressalva: é preciso separar o joio do trigo, ou seja, encarar a obra não só como utopia, mas como crítica à sociedade de seus tempos.

A palavra final sobre essa utopia da “Cidade do Sol” cabe a Paul-Laurent Assoun, quando ele menciona que seu autor foi um conspirador, que participou da revolta da Calábria contra o domínio espanhol: *“a construção de Campanella pode, portanto, ser sustentada pela esperança de que a Calábria libertada seria reedificada sobre os planos da Cidade do Sol ou que esta tomaria corpo naquela”* (in CHÂTELET *et alli*, 1991: 212) - o que se insere à perfeição na idéia de Karl Mannheim, exposta no início desta seção, de que na utopia reside um desejo de modificação da ordem existente.

2.3) Jean Bodin (1530-1596)

Apesar de seu pioneirismo, Maquiavel não chegou a construir uma teoria moderna do Estado, atendo-se à questão da fundação do Estado; a primazia nesse campo iria caber a Jean Bodin que, diferentemente do florentino, elaborou a teoria de um Estado unitário já existente - a França (GRUPPI, 1980). Bodin se inseriu no grupo dos anti-maquiavélicos e, no dizer de Antonio Gramsci, ele *“(...) funda a ciência política na França num terreno muito mais avançado e complexo do que aquele oferecido pela Itália a Maquiavel. Para Bodin, não se trata de fundar o Estado unitário territorial (...), mas de equilibrar as forças sociais em luta dentro desse Estado já forte e enraizado; não é o momento da força*

que interessa a Bodin, mas o do consenso” (GRAMSCI, 1991: 17). Em Jean Bodin, o absolutismo francês encontraria um dos seus principais teóricos. Ele também teve participação prática na política de seu tempo, tendo sido deputado do Terceiro Estado francês, inserindo-se no grupo conhecido como *les politiques* (liderado por Michel L'Hôpital, chanceler de França), famoso em sua época por suas idéias a respeito da religião e do poder do rei como a garantia da paz num Estado.

Conquanto em sua época Jean Bodin tenha sido muito lido e comentado, tendo sido inclusive citado por George H. Sabine (1961) como uma importante influência sobre Hobbes, a posteridade não foi generosa com ele. Jean-Jacques Chevallier (1993) observa com incomum tristeza que tanto Bodin quanto o seu principal livro “Os Seis Livros da República” (doravante abreviado para “Da República”, nome pelo qual é mais comumente conhecido) caíram num quase esquecimento - o que, de acordo com Sabine (1961) se deve ao singular caráter de seus escritos, confusos, cheios de citações e desorganizados; não somente, neles se mesclam elementos modernos e medievais: embora ele defendesse a tolerância religiosa, escreveu um manual, para uso dos magistrados de sua época, sobre feitiçaria; crítico acérrimo de fontes históricas, aceitava quaisquer histórias sobre homens que se venderam ao demônio. Como se pode notar, uma personalidade ainda comum em sua época, dividida entre as trevas das superstições medievais e a luz do racionalismo moderno.

O principal escrito político de Bodin, “Da República”, segue como modelo a ordem de apresentação dos assuntos adotada por Aristóteles em suas obras “Política” e “Ética a Nicômaco” (SABINE, 1961; MAYER, 1939). Como observou George H. Sabine, o livro foi escrito com o propósito declarado de fortalecer o poder monárquico num período de intensas guerras civis, tendo sido publicado em 1576, quatro anos depois do massacre dos protestantes franceses (huguenotes) na Noite de São Bartolomeu. Châtelet, Duhamel e Pisier-Kouchner vêem em “Da República” uma dupla finalidade: refutar Maquiavel, devido à “imoralidade” de seus escritos, e atingir o nível de um “Aristóteles moderno” no que tange à reflexão política (CHÂTELET *et alli*, 1982).

Bodin se utiliza de um método intelectual mais amplo do que Maquiavel, pois seu interesse era o Estado e as diversas ramificações da política; isso o faz integrar à política a moral, o direito e a justiça, concentrando-se sobretudo nesta última (MAYER, 1939). Ele acreditava estar seguindo um novo método científico no estudo da política, que combinava filosofia e história, e criticava duramente Maquiavel por não utilizar a filosofia em seus estudos (SABINE, 1961). O resultado seria uma obra bastante complexa e erudita, de leitura muito difícil; na opinião de Sabine, “sua capacidade sistemática era antes uma certa facilidade para fazer definições formais do que uma autêntica faculdade de construção filosófica; e apesar de uma real penetração na história e no modo de funcionar das instituições filosóficas, era antes um antiquário do que um historiador filosófico” (SABINE, 1961: 299).

“Da República” inicia-se com uma exposição a respeito da família, na qual ele estuda aspectos como o matrimônio, a relação entre pais e filhos, a propriedade privada e a escravidão; em sua teoria, a família é uma comunidade natural, *celula mater* de todas as sociedades (SABINE, 1961). A finalidade do

Estado (ou República, em sua terminologia), por sua vez, é definida por Bodin como “*reto (droit) governo de várias famílias e do que lhes é comum, com poder soberano*” (in SABINE, 1961: 299). O Estado é, assim, o governo de famílias, e possui um poder soberano; ainda que Bodin não tenha formulado claramente uma teoria sobre a origem do Estado, estes dois detalhes devem ser considerados como estabelecidos em sua obra (SABINE, 1961). Tal “governo reto” é, segundo Chevallier (1993), um governo voltado para o fim supremo do atingimento da felicidade dos cidadãos, voltado aos valores mais elevados da razão, ordem e justiça, e o “poder soberano” do Estado é definido como **absoluto e perpétuo**; absoluto porque o soberano não exerce seu poder sob as ordens de ninguém, e perpétuo no sentido de que os governantes se sucedem no poder, mas o poder permanece.

O conceito de **soberania** ocupa um lugar central na obra de Bodin. É o poder supremo dentro de uma nação, idéia que, segundo Bobbio (1976), não foi inventada por Bodin, embora tenha sido ele o principal expositor do conceito em seu tempo. A soberania determina a forma do Estado; não se pode falar num Estado em que ela esteja ausente (CHEVALLIER, 1993), e o seu detentor pode ser considerado como acima das leis: deve promulgá-las e modificá-las, mas não está sujeito a elas - o soberano é limitado pelas leis divinas e naturais, superiores à lei humana, pelas “leis fundamentais do Estado” (que podem ser atualmente chamadas de Constituição), e pelas leis que regulam as relações entre os súditos, em especial aquelas que dizem respeito à propriedade (BOBBIO, 1976). Ou seja, o poder absoluto (ainda que supremo dentro do Estado) não é de forma alguma arbitrário pois se encontra claramente delimitado. Quando Bodin declara ser a soberania a definidora da forma do Estado, ele se apropria dos conceitos aristotélicos de democracia, aristocracia e monarquia: na primeira, a soberania reside na totalidade dos cidadãos; na segunda, em um grupo minoritário de cidadãos, reunidos em assembleia; por fim, na última, a soberania reside apenas num indivíduo. Qualquer que seja a forma de governo, o(s) detentor(es) do poder soberano governa(m) em nome do povo, legislando sobre assuntos gerais e particulares (BOBBIO, 1976; CHEVALLIER, 1993).

Bodin nega a possibilidade de existirem Repúblicas (Estados) mistos, pois isso significaria igualar os cidadãos ao monarca em poderio - o que ele condena como “monstruoso” (CHEVALLIER, 1993); se essa forma mista fosse implantada, acabaria resultando numa democracia, pois o poder de legislar acabaria pertencendo ao povo (BOBBIO, 1976). Sua distinção, como nota Sabine, implica numa separação e diferenciação entre Estado e governo: “*aquele consiste na posse de um poder soberano; o governo é o aparato por intermédio do qual se exerce tal poder*” (SABINE, 1961: 302). Devido a essa distinção, Bodin conclui que há uma diferença entre ser o titular do poder e seu exercício: um monarca pode delegar o poder soberano, do qual é o titular incontestável, a uma assembleia popular, e governar de forma democrática (BOBBIO, 1976). Portanto, é preciso diferenciar o governo e o regime pelo qual esse governo é exercido - conceito que só seria retomado por Jean-Jacques Rousseau, dois séculos depois; as três formas de Estado originais acabam levando a nove tipos de governo, já que se combinam entre si (BOBBIO, 1976).

Embora tenha descartado as formas corrompidas de Estado, presentes na tradição clássica, Bodin considerou a existência de formas degeneradas, ligadas ao exercício do poder: monarquia, aristocracia e democracia podem assumir as formas **real**, **despótica** e **tirânica** (sendo as duas últimas degeneradas), definidas de acordo com a maneira pela qual o detentor do poder soberano o exerce; Estados ou regimes nunca são corruptos *per si*, mas seus governos podem sê-los (BOBBIO, 1976). Paralelamente, Bodin considera a soberania como sendo indivisível, o que o leva a concluir que o Estado deve ser unitário; ou o poder está concentrado, ou dividido - e neste último caso não é poder (BOBBIO, 1976). Não se deve esquecer do fato de que, para ele, é a monarquia a melhor forma de Estado, por três razões: é a forma “mais natural”, pois há um só Deus, um só chefe na família e um único Sol; como a soberania é indivisível, reuni-la numa só pessoa impede conflitos de poder; por fim, o monarca soberano tem mais possibilidades de reunir em torno de si as pessoas “sensatas” e “sábias”, que são minoria na população, para formar um governo (CHEVALLIER, 1993). Entretanto, apenas a monarquia real (ou “legítima”) é aceita por Bodin; nela, *“os súditos obedecem às leis do monarca e o monarca às leis da natureza, continuando a pertencer aos súditos, a liberdade natural e a propriedade dos bens”* (BODIN, in CHEVALLIER, 1993: 61). Para Bodin, a propriedade dos cidadãos é tão sagrada que nem o soberano poderia dispor dela sem o consentimento do proprietário; isso o leva a afirmar que os impostos só poderiam ser votados com a participação dos cidadãos (SABINE, 1961; SKINNER, 1978, v. II).

O fato de existirem monarquias despóticas e tirânicas leva Bodin a formular uma teoria da resistência a monarcas que se tornam ilegítimos por exercerem dessa forma o poder. Segundo Bodin, o ataque a uma monarquia legítima nunca poderia ser justificado; se um Estado estabeleceu uma ordem harmoniosa na sociedade, não se pode resistir ao seu monarca (SKINNER, 1978, v. II). Criticou duramente os huguenotes que, segundo ele, seriam súditos ambiciosos que estariam se levantando contra seus monarcas legítimos sob a acusação de tirania. Apenas pensar em atacar um príncipe legítimo já seria, de acordo com Bodin, crime digno de morte (SKINNER, 1978, v. II). Mas, ainda assim, ele admite duas condições, pelas quais se pode resistir a um soberano:

- a) *“Um governante que é um tirano ex defectu tituli - no sentido de ser um usurpador - poderá ser sempre ‘legalmente morto’ por ‘todo o povo ou qualquer homem dele’”* (SKINNER, 1978: v. II, 293-294);
- b) *“Um governante legítimo que cai em tirania pode encontrar resistência legítima pela intervenção de um príncipe estrangeiro”* (SKINNER, 1978: v. II, 294).

Nesses casos Bodin admite a resistência ao soberano; mas quando os huguenotes começaram a fazer uso dessa condição (b) para reivindicar que um príncipe estrangeiro viesse à França, intervindo para salvá-los do jugo de um governante que a seus olhos era injusto, tirânico e ilegítimo, Bodin publicou uma “Apologia”, na qual rejeitava todas as sugestões dos huguenotes, e os conclamava a seguirem seus mestres

Lutero e Calvino a obedecerem passivamente ao rei (SKINNER, 1978, v. II). Dessa forma, apesar de todo o discurso, Bodin continuou se posicionando contrariamente à idéia de se resistir aos poderes de um soberano. É curiosa a intolerância de Bodin em relação aos huguenotes, uma vez que, como nota Sabine, os “políticos” (*les politiques*) concluíram que a perseguição religiosa traria a ruína ao Estado francês. Mayer (1939) escreve que Bodin paradoxalmente considerava que um Estado não deve impor uma religião aos cidadãos.

Mas é dessa forma que o pensamento de Bodin avança: por meio de contradições mal resolvidas, das quais as mais importantes são as existentes entre os direitos invioláveis da família, e o poder legislativo do soberano: este deveria ser ilimitado, mas não pode se imiscuir naqueles; e a questão da relação entre o constitucionalismo, necessário para limitar os poderes do rei, e da soberania, que precisa ser absoluta (SABINE, 1961). No entanto, sua obra seria bastante influente (e o próprio Bodin seria popular) durante os séculos XVI e XVII, quando a teoria do direito natural esteve em voga (SABINE, 1961) e, embora quase esquecido até recentemente, deve-se considerar, como J. P. Mayer o faz, que “o pensamento político e social de Bodin se baseava em uma nova consideração histórica e natural do homem” (MAYER, 1939: 100), na qual a razão do homem era considerada como natural e orientada em direção à natureza.

2.4) Os Jusnaturalistas

Neste item, serão vistas as principais contribuições à teoria política feita pelos jusnaturalistas que não serão tratados em seções específicas deste trabalho. São pensadores de menor importância em relação aos que são contemplados com um tratamento próprio (à exceção, quiçá, de Samuel Pufendorf e Johannes Althusius), mas cujo pensamento merece ser mencionado devido ao grande destaque obtido pela corrente jusnaturalista ao desenvolvimento das idéias jurídicas e, de modo enviesado, ao pensamento político ocidental.

Conceitualmente, pode-se definir o jusnaturalismo como a “(...) doutrina segundo a qual existe e pode ser conhecido um ‘direito natural’ (*ius naturale*), ou seja, um sistema de normas de conduta intersubjetiva diverso do sistema constituído pelas normas fixadas pelo Estado (*direito positivo*)” (FASSÒ, in BOBBIO *et alli*, 1983: v.1, 655). De acordo com o mesmo autor, esse Direito natural possui os atributos de **validade** (ou seja, é válido em si mesmo), **anterioridade** (é mais antigo que o direito positivo) e **superioridade** (em caso de conflito com o direito positivo, ele deve prevalecer). O Direito natural não é uma invenção da Idade Moderna: Platão, Aristóteles, Cícero e São Tomás de Aquino, entre outros, mencionaram em seus escritos a existência de uma lei natural e verdadeira, anterior à lei dos homens; no entanto, seria a obra de Grotius (um item deste trabalho será dedicado a esse pensador) a responsável pela maior difusão do conceito na Europa durante a Idade Moderna (FASSÒ, in BOBBIO *et alli*, 1983, v.1).

Há elementos comuns nas concepções jusnaturalistas, destacando-se, além da existência de um direito natural, o contrato social instituindo a sociedade civil e o soberano (que pode ser simples ou duplo), o estado de natureza em que os homens viviam antes de constituírem sociedades, entre outros; entretanto, as interpretações variam muito, bem como a importância dada pelos pensadores a esses elementos. De acordo com Bobbio (in BOBBIO & BOVERO, 1979), encaixam-se na corrente jusnaturalista pensadores tão díspares quanto Hobbes, Leibniz, Locke, Kant e Rousseau, e juristas como Pufendorf, Thomasius e Wolff. Além destes, pode-se mencionar também os já citados Grotius e Althusius, e os menos conhecidos Barbeyrac e Burlamaqui.

Não é objeto deste trabalho sublinhar, como faz Bobbio, as diferenças entre os jusnaturalistas, nem discutir as correntes de pensamento em que o “movimento” se dividiu. Antes de passar para um breve exame do pensamento dos jusnaturalistas que serão abordados apenas nesta seção, convém ressaltar um ponto específico, levantado por Bobbio: apesar de suas diferenças, todos esses autores tinham um objetivo comum, que era *“a construção de uma ética racional, separada definitivamente da teologia e capaz por si mesma, precisamente porque fundada finalmente numa análise e numa crítica racional dos fundamentos, de garantir - bem mais que a teologia, envolvida em contrastes de opiniões insolúveis - a universalidade dos princípios da conduta humana”* (in BOBBIO & BOVERO, 1979: 17).

2.4.1) Johannes Althusius: como o autor de uma obra intitulada *“Politica Methodice Digesta”*, Althusius merece ser lembrado como um antecessor de Grotius na separação entre Direito natural e teologia, baseando-se na idéia de um contrato, e não na autoridade religiosa, como responsável pela fundação do Estado (SABINE, 1961). Na sua concepção, o contrato explica não somente as relações entre um governante e seu povo, como também a própria existência de um grupo de seres humanos: Althusius elabora uma classificação das associações humanas, que evoluem da família ao Estado, passando pela corporação voluntária (*collegium*), pela comunidade local e pela província, sendo cada forma constituída pelo agrupamento das anteriores e a cada qual correspondendo um contrato social, sendo portanto associações artificiais entre os homens (SABINE, 1961; BOBBIO, 1969); o Estado possui, ao contrário das outras formas, um poder soberano - mas essa soberania pertence ao povo, que também deve elaborar um novo contrato que defina os governantes (SABINE, 1961). Bobbio (1969) considera Althusius o primeiro jusnaturalista a falar no duplo contrato social, e também um anti-absolutista de respeito, o mais importante de seu período histórico, ao passo que Sabine (1961) rende elogios à clareza de sua exposição - Althusius pode ser considerado quase anômalo em seu tempo por não ter se envolvido em discussões filosóficas para justificar suas idéias. E ao desenvolver a idéia de que o Estado era uma associação ou federação de províncias, ele pode ser colocado entre os pais da idéia de governo federal (SABINE, 1961).

2.4.2) Samuel Von Pufendorf (1632-1694): Pufendorf foi o autor de um livro intitulado *“Jus Naturae et Gentium”* (“Direito da Natureza e das Pessoas”) que, comentava-se, resumia toda a ciência política de sua

época; segundo ele, era preciso fundar uma ciência dos costumes, isto é, uma ciência sistemática para o Direito e a moral (RENAUT, in CHÂTELET *et alli*, 1991). Para Pufendorf, os homens, por serem dirigidos por princípios de conduta (“seres morais”), são seres inteligentes e possuem um **princípio de sociabilidade**, ou seja, buscam a formação de sociedades pacíficas uns com os outros, que lhes permitam conservar e desenvolver seu ser; essas sociedades (civis) são formadas com base num contrato inviolável - no entanto, o Estado não é imediatamente formado, exigindo um segundo contrato ou convenção que defina a forma de governo e quem será investido do poder de governar, sendo a soberania considerada indivisível e o povo impedido de deixar o estado de sujeição ao poder governante a não ser que este consinta (RENAUT, in CHÂTELET *et alli*, 1991). Um detalhe que deve ser mencionado é que, para Pufendorf, o estado de natureza em que os homens viviam originalmente era pacífico (tal como diria Rousseau), mas marcado pela infelicidade, porque os homens não podiam desenvolver-se nele (BOBBIO, in BOBBIO & BOVERO, 1979).

2.4.3) **Christian Wolff** (1679-1754): segundo demonstra Renaut (in CHÂTELET *et alli*, 1991), Wolff (autor de um livro intitulado “Princípios do Direito da Natureza e das Pessoas”) pode ser considerado um precursor: ao afirmar que um príncipe, por mais absoluto que seja, deve reconhecer duas autoridades superiores à ele (Deus e a Razão) e, por isso, existe um Direito e uma moral acima do poder temporal, ele apenas deu voz à idéia corrente do “absolutismo esclarecido”, mas ao escrever sobre um direito internacional, supra-estatal, e sobre o que ele chamava *civitas maxima*, anteviu a noção de uma sociedade entre as nações, e foi o primeiro a conseguir inscrever de forma científica o problema dos direitos do homem na filosofia prática (embora não tenha sido o primeiro a tentar atingir esse objetivo). Wolff foi muito mais jurista do que político, mas merece destaque, pelas suas nítidas implicações políticas, a sua idéia de que os homens têm direito a uma **igualdade natural**, ou seja, possuem os mesmos direitos e obrigações, e a uma **liberdade natural**, no sentido de que são independentes da vontade de outros homens (RENAUT, in CHÂTELET *et alli*, 1991).

2.4.4) **Jean-Jacques Burlamaqui** (1694-1748): em sua época, Burlamaqui foi um escritor de extremo sucesso (seu livro “Princípios do Direito Político” teve mais de sessenta edições) e suas formulações exerceram grande influência sobre Rousseau, que se dedicou a criticá-lo em “O Contrato Social”, mas seu livro pouco ou nada difere da maior parte das obras da tradição jusnaturalista, em especial de Pufendorf e Locke. Ainda assim, vale a pena mencioná-lo porque ele desenvolveu um projeto de limitação do absolutismo (o que, segundo Renaut, é contraditório: como se pode chegar à idéia de um absolutismo limitado?), baseado na divisão da soberania, por meio da divisão de poderes através de um contrato celebrado entre as diferentes “corporações” do Estado (no entanto, cabe ao povo apenas uma pequena parte); na limitação dessa dita soberania, que deve se restringir aos limites impostos pela lei natural (o que abre a brecha para a resistência popular ao governante que não a obedeça); na existência de leis

fundamentais, ou seja, um segundo contrato onde se ordena o regime político; e, finalmente, na existência de direitos inalienáveis do homem, que o impedem de transferir ao soberano poder ilimitado (RENAUT, in CHÂTELET *et alli*, 1991).

O jusnaturalismo, enquanto concepção jurídico-política, dominou a reflexão nos campos da Política e do Direito por séculos, mas não estava alheio a críticas. Giambattista Vico, por exemplo, foi um de seus principais críticos, mas caberia a Hegel e aos partidários da corrente do Historicismo (em especial, os historicistas jurídicos) pôr fim à sua influência, enquanto que Saint-Simon, no início do século XIX, elaboraria uma teoria da sociedade que pode ser vista como uma antítese ao jusnaturalismo; mas, ainda assim, algo permaneceu: Marx, por exemplo, iria se apropriar da idéia hobbessiana do estado de natureza como um estado de guerra entre todos os homens para descrever a sociedade capitalista como um estado de guerra entre as classes sociais (BOBBIO, in BOBBIO & BOVERO, 1979).

2.5) Hugo Grotius (1583-1645)

Embora Hugo Grotius (nascido Huig de Groot) tenha sido essencialmente um jurista, o componente político de sua obra não pode ser desprezado já que, em sua obra mais famosa, *“De Jure Bellis ac Pacis”* (“Direito de Guerra e de Paz”), ele discutiu um tema muito pouco estudado antes dele, expondo “(...) os elementos de um direito universal que tem como meta definir os princípios que regulam as relações entre Estados soberanos, tanto na paz como na guerra” (CHÂTELET *et alli*, 1982: 49). Mas sua obra não se restringe ao direito: além disso, como destaca Richard H. Cox, “a obra de Grotius tem importância porque, em primeiro lugar, é um exemplo excelente de um ensino jurídico em oposição a um ensino especificamente filosófico ou teológico sobre a política; e, em segundo lugar, é um exemplo soberbo dos numerosos tratados sobre o direito público natural que foram escritos pelos juristas e teólogos na Europa ocidental do século XVI até o XVIII” (in STRAUSS & CROUSEY, 1987: 368).

O princípio central do livro de Grotius é a noção de que o homem é naturalmente um animal racional e social, que possui um desejo de autoconservação ligado ao intento de realizar sua verdadeira “natureza”, que é a de crescer e se desenvolver enquanto ser racional (COX, in STRAUSS & CROUSEY, 1987); os homens são naturalmente atraídos por seus semelhantes, mesmo sem terem necessidade disso, e são dotados de vontade própria (CHÂTELET *et alli*, 1982). A sociabilidade dos homens exige seus esforços no sentido de manutenção da sociedade, o que significa, para Grotius, manter uma ordem social pacífica; há algumas condições que, em sua acepção, são naturais (isto é, não resultam de convenção ou de eleição dos homens) para que exista essa sociedade: “as principais são a segurança da propriedade, a boa fé, a honestidade nos negócios e um acordo geral entre as consequências da conduta dos homens e seus prêmios” (SABINE, 1961: 313).

Tais condições formam a base do Direito Natural, do qual se derivam os fundamentos do Direito Positivo dos Estados, pois fornecem princípios universais e imutáveis tanto para o Direito interno desses Estados, quanto para as regulações do Direito Internacional; formam verdadeiros axiomas jurídicos, no dizer de Grotius, porque são princípios simples, evidentes e claros, aceitáveis para qualquer pessoa (SABINE, 1961). “*A sociedade política, efeito da sociabilidade, é uma realização da lei da natureza*” (CHÂTELET *et alli*, 1982: 50; grifo dos autores). O Estado é definido por Grotius simplesmente como “*(...) um corpo perfeito de pessoas livres que se reuniram para gozar pacificamente de seus direitos e para sua utilidade comum*” (citado por BETTATI, in CHÂTELET *et alli*, 1991: 425).

O Direito tem, em Grotius, três significados: em primeiro lugar, é “direito” tudo aquilo que não é injusto, sendo “injusto” tudo aquilo que entra em conflito com a natureza da sociedade composta por homens dotados de razão; em segundo lugar, é “direita” qualquer qualidade pertencente às pessoas, habitualmente referida a uma capacidade destas de fazer, ou ter, alguma coisa; por fim, é “direita” uma regra ou norma de ação que imponha o que é correto, e que admita alguma forma de sanção a ser aplicada em caso de sua quebra (COX, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Com essa tríplice definição de direito em mente, Grotius admite duas formas de Direito, no sentido de lei: a natural e a volitiva ou voluntária (COX, in STRAUSS & CROPSEY, 1987; BETTATI, in CHÂTELET *et alli*, 1991).

O Direito e a lei da natureza são imutáveis e eternos, porque foram criados pelo inventor da natureza - Deus; Grotius apresenta duas provas para justificar a existência da lei da natureza: em primeiro lugar, ela se materializa na demonstração do acordo necessário entre um ato ou coisa com a natureza social e racional do homem e, em segundo lugar, ela fornece princípios que são considerados obrigatórios para todos os homens em todas as sociedades civilizadas (COX, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Menciona Mario Bettati: o direito natural, em Grotius, ainda está muito próximo dos princípios formulados pelos teólogos, e se encontra na sociabilidade, sendo também inerente às coisas, e não apenas um resultado da vontade de Deus (in CHÂTELET *et alli*, 1991).

Já o Direito volitivo (ou voluntário) se divide na Lei humana e na divina. A lei divina é aquela que emana diretamente da vontade de Deus; como exemplo, Grotius apresenta a lei mosaica (BETTATI, in CHÂTELET *et alli*, 1991). No que se refere à lei humana, Grotius a considera como sendo originada da inteligência humana, e dividiu-a em três classes: o direito civil que emana do Estado enquanto poder público (*jus civile*); um direito menos amplo que o primeiro, que regula as relações familiares e domésticas para com escravos e empregados; e o direito das pessoas (*jus gentium*) que surge, no Estado, de acordo com os seus costumes e com suas relações com outros Estados (BETTATI, in CHÂTELET *et alli*, 1991). Para Cox (in STRAUSS & CROPSEY, 1987), a melhor forma de diferenciar essas três formas é a questão da responsabilidade pelos atos.

Grotius pouco se dedicou aos assuntos estritamente políticos, contrastando com suas formulações no campo do Direito. Para ele, os membros da sociedade celebram um contrato, pelo qual entregam as autoridades públicas a alguma instituição que seja soberana e perpétua (CHÂTELET *et alli*, 1982).

Embora ele não justifique a resistência a essa instituição soberana, reconhece que há a necessidade de se impor limitações morais à sua ação (SABINE, 1961): se forem ultrapassadas, ocorre a quebra do contrato e se legitima a resistência a ela (CHÂTELET *et alli*, 1982). O poder soberano não pode ser anulado pela vontade humana, e reside no Estado, sendo exercida pelo soberano (que pode ser único - no caso da monarquia - ou múltiplo); esse poder não precisa estar sempre nas mãos do povo (BETTATI, in CHÂTELET *et alli*, 1991).

O poder civil, por sua vez, possui três aspectos principais: o “arquitetônico” (termo que Grotius tomou emprestado de Aristóteles), concenente ao marco estrutural geral que direciona o próprio poder civil; o “político” (termo também baseado em Aristóteles), que se liga a interesses particulares de natureza pública, como a guerra, a paz, os tratados, os impostos, etc.; e o “judiciário”, cuja esfera é formada pelos interesses privados dos cidadãos, resolvendo conflitos particulares entre eles por intermédio da autoridade pública (COX, in STRAUSS & CROSEY, 1987). Há uma diferença entre a natureza do poder civil e seu exercício; um monarca pode possuí-lo absolutamente, por direito hereditário, ou pode exercê-lo pela vontade da população, que a ele conferiu a posse desse poder em caráter que se poderia chamar hoje “precário”. Além disso, o poder civil é por natureza indivisível e uno, ainda que Grotius reconheça casos em que isso não ocorreu (COX, in STRAUSS & CROSEY, 1987). Grotius também se preocupou com as questões da guerra, diferenciando entre **guerras justas**, que são empreendidas por um Estado em defesa própria ou para castigar injúrias, e **injustas**, que incluem, entre outras, as guerras travadas por Estados com o objetivo de conquista (COX, in STRAUSS & CROSEY, 1987; BETTATI, in CHÂTELET *et alli*, 1991).

Hugo Grotius, à parte sua significação como jurista, não chega a ser uma figura da importância de Maquiavel e Bodin, que o antecederam, nem de Hobbes, que veio pouco depois (“*De Cive*” foi lançado menos de vinte anos depois do “*De Jure Bellis ac Pacis*”); como pensador político, ele não se compara a essas figuras. Entretanto, como se sabe, suas acepções sobre a natureza humana e a concepção da sociedade baseada no Direito natural representam uma tradição no pensamento político que não pode ser desprezada em hipótese alguma, devido à sua grande penetração nas idéias políticas e sua influência, que se estendeu por séculos.

2.6) Thomas Hobbes (1588-1679)

Na história do pensamento político, Thomas Hobbes de Malmesbury ocupa um lugar tão destacado quanto o de Maquiavel, pela sua teoria da monarquia absoluta, a ponto de merecer de Norberto Bobbio o seguinte elogio: “*Thomas Hobbes é o maior filósofo político da Idade Moderna, até Hegel*” (BOBBIO, 1976: 107). Em sua longa vida, Hobbes atravessou a primeira guerra civil na Inglaterra e o Protetorado de Oliver Cromwell, assistiu à decapitação do rei (fato inédito na Europa) e testemunhou os tempos

complicados da Restauração Stuart - em suma, de todos os principais acontecimentos políticos de seu país no século XVII, Hobbes só não presenciou a Revolução Gloriosa. Figura controversa [W. H. Greenleaf (in QUIRINO & SOUZA, 1992) listou três formas diferentes de interpretação de sua obra], já que conseguiu ser rejeitado tanto pelos republicanos quanto pelo círculo dos monarquistas, Thomas Hobbes escreveu três obras políticas principais: *"The Elements of Law Natural and Politic"*, *"De Cive"* e o muito mais famoso *"Leviaethan"*; além destes, deixou também um livro (proibido à sua época) sobre a guerra civil *"Behemoth"* (ambos, *Leviaethan* e *Behemoth*, são monstros bíblicos).

Sem dúvida, é no *"De Cive"* e no *"Leviatã"* que se encontra a essência do pensamento político de Hobbes. E qual seria a problemática enfrentada por esse autor em tais livros? Segundo R. H. S. Crossman (in MAYER, 1939), Hobbes pretendia fixar os limites dos direitos de propriedade dos cidadãos e os do poder soberano, com vistas a construir uma ordem social estável. Laurence Bems, por sua vez, considera que Hobbes tinha uma dupla intenção, uma das quais teórica e a outra prática: *"1) Pôr a filosofia moral e política, pela primeira vez, sobre uma base científica; 2) Contribuir ao estabelecimento da paz cívica e da amizade e fazer com que a humanidade esteja mais disposta a cumprir com seus deveres cívicos"* (in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 377). Para George H. Sabine, Hobbes escreveu motivado pela guerra civil, buscando perfilar-se ao lado do rei por acreditar na monarquia absoluta como a melhor forma de governo que um país poderia ter; todavia, destaca este autor, Hobbes acreditava que sua filosofia política era adaptável a qualquer forma de governo (SABINE, 1961).

Em *"De Cive"*, obra anterior ao *"Leviatã"* (mas que já delineia alguns de seus princípios fundamentais), Hobbes parte dos princípios de que o homem possui uma razão natural, que o faz desejar evitar, a todo custo, a morte violenta, além de possuir uma natural cobiça, que o leva a desejar tornar suas coisas comuns; ou seja, o homem tende pela natureza à individualização, e não à sociabilidade (ROSENFELD, in HOBBS, 1993). Os homens vivem num estado de natureza marcado pela guerra entre os homens e suas paixões; a sociedade é uma criação artificial, e o Estado surge da igualdade dos homens: todos temem a morte e todos são naturalmente violentos (ROSENFELD, in HOBBS, 1993). No *"Leviatã"*, Hobbes desenvolve ainda mais essas idéias, considerando o homem como sendo dotado de uma tríplex natureza: *"ele é um corpo natural, é membro de um corpo político e é membro de um corpo místico"* (MANENT, in CHÂTELET *et alli*, 1991: 492). R. H. S. Crossman (1969) destaca a existência de seis postulados fundamentais neste livro, a saber:

- 1) Um homem apreciaria viver sob as leis da natureza, se tivesse a garantia de que todos os outros fossem agir da mesma forma;
- 2) Essa obediência só seria possível se houvesse um poder coercitivo comum, superior a cada homem, exigindo o cumprimento das leis;

- 3) O Estado surge de um contrato entre os homens, que renunciam a seus poderes e direitos de defesa própria em troca da garantia de um poder comum e superior, sendo que todos os habitantes do território devem fazer o mesmo;
- 4) O contrato social exige a onipotência do Estado, de forma a garantir a igualdade entre os homens;
- 5) O soberano (qualquer que seja) deve estar acima das leis, pois é dele que estas se originam. Além disso, cabe ao soberano comandar as forças armadas, dispor de toda a propriedade e controlar a opinião pública: é preciso que seus poderes sejam supremos para evitar a volta ao estado de guerra que vigorava antes de ser constituído o Estado;
- 6) Uma vez que isso tudo tenha sido alcançado, a Igreja deve ser considerada uma serva do Estado.

Toda essa argumentação hobbesiana implica na passagem do homem “livre”, no pleno exercício de seus direitos e poderes, para o súdito de um poder absoluto, cujos únicos consolos são saber que todos os demais homens renunciaram às mesmas coisas, e que o poder absoluto deverá agir em seu bem. Trata-se de uma argumentação ligada à premissa de um estado de natureza caracterizado pela guerra infinita entre os homens, em que todos lançam mão de tudo o que dispõem para evitar a morte violenta. Como coloca G. D. H. Cole (1932), para Hobbes, que escrevia em meio à guerra civil, a primeira necessidade de uma sociedade é a ordem, e o Estado é uma criação artificial do ser humano para trazê-la; como ele considerava a monarquia absoluta a forma de governo ideal para garantir a ordem, Cole considera que um dos grandes méritos de Hobbes reside em trazer para uma base terrena, secular, a justificativa do poder absoluto dos reis (até então encontrada na forma do direito divino). O mesmo ponto é sublinhado por Châtelet, Duhamel e Pisier-Kouchner, que escrevem: *“temos aqui o deus mortal, o Leviatã, (...) a imagem de uma força corporal à qual nada resiste. Dessa feita, a laicização completa da plenitude potestas dos teólogos realiza-se na própria noção do Estado”* (CHÂTELET *et alli*, 1982: 52; grifos dos autores).

Antes de descrever o estado de natureza em que vivem os homens na teoria hobbesiana, convém desenvolver melhor a concepção de indivíduo que a perpassa. O homem se distingue dos outros animais por ser dotado de razão; ele não vive sozinho, pois possui semelhantes com os quais concorre (CHEVALLIER, 1993). Para Hobbes, cada indivíduo faz a si mesmo; a razão não é uma graça divina, mas algo que os homens, caso se esforcem, podem alcançar; por natureza, todos os homens se deixam guiar pelo que ele chama de “apetites”, isto é, a busca daquilo que os satisfaz (MacFARLANE, 1970). Assim, cada homem, ao seguir o seu próprio apetite, torna-se um inimigo de todos os outros, caso não haja qualquer limitação; mas a razão os impede de se destruírem, controlando os apetites e sugerindo as chamadas “leis da natureza”, das quais as fundamentais são: a) a autopreservação, pela qual todos os homens devem buscar a paz e, se não a atingirem, tentar tirar o máximo de benefícios possíveis da guerra; b) os homens devem estar dispostos a abandonar seus direitos em benefício da paz; c) todos os homens devem se obrigar a cumprir os contratos que fizerem - esta é a lei que leva à criação da sociedade civil, sendo o poder civil instituído em nome da segurança do povo (MacFARLANE, 1970). Em resumo, a lei fundamental da

natureza pode ser simplesmente enunciada desta forma: “*não façais aos outros o que não quereis que vos façam*” (CHEVALLIER, 1993: 71).

O estado de natureza era, para Hobbes, uma situação de guerra entre os homens, a ponto de ninguém ter absoluta certeza de poder garantir sua própria vida (BOBBIO, 1976). Nele, os homens não possuem verdadeiramente liberdade, pois em tal estado “(...) *cada homem tinha teoricamente a faculdade de fazer tudo que julgasse necessário para proteger sua vida e defender seus interesses, mas na prática era impedido e ameaçado a cada momento*” (MacFARLANE, 1970: 147). Em um estado como o descrito acima, os homens eram antes de mais nada concorrentes uns dos outros, e essa competição impedia o desenvolvimento da ciência e das artes da humanidade; a única possibilidade de salvação estava em abandoná-lo, o que só poderia ser feito por intermédio da criação do Estado e da sociedade civil (SABINE, 1961; CHEVALLIER, 1993). É a necessidade de garantir a segurança dos homens, criando um aparato de justiça, que impõe a necessidade de um poder soberano (SABINE, 1961). Laurence Berns descreveu com felicidade a utilidade de uma figura como o estado de natureza na análise hobbesiana, no qual o homem não é naturalmente social, nem político: “*o estado de natureza se deduz das paixões dos homens; pretende revelar e esclarecer aquelas inclinações naturais do homem que devemos conhecer para formar o tipo adequado de sociedade política*” (in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 380). Tendo-se isso em mente, diz Berns, pode-se determinar os fins e propósitos das sociedades políticas e, a partir destes, pode-se organizar o homem e a sociedade em busca de maior eficácia no atingimento de tais fins.

Sendo o estado de natureza um estado de guerra, no qual não há justiça nem garantias individuais, a solução para evitar a destruição completa da humanidade está na formação de sociedades políticas, o que se faz por meio de convenção entre os homens. O detentor do poder civil, apesar de sua responsabilidade para com a segurança do povo, deve responder por seus atos perante Deus, e não perante o povo (MacFARLANE, 1970). Aliás, a questão moral e religiosa ocupa um papel mais importante em Hobbes do que se supõe à primeira vista; para ele, não há qualquer conflito entre a obediência a Deus e ao soberano (mesmo que infiel) pois, “*já que nenhum rei pode impedir um homem de crer em Deus, segue-se que nenhum homem jamais terá desculpas para não obedecer seu soberano*” (MacFARLANE, 1970: 64). No entanto, a autoridade divina, uma vez utilizada pela Igreja, não pode ser utilizada para corroer a secular; e um soberano, ainda que não possa ordenar as crenças de seus súditos, pode ordenar-lhes as ações, pois detém o poder soberano (MacFARLANE, 1970). Deve-se fazer menção também ao fato de que, no estado de natureza, os homens temem a Deus, mas esse temor não é poderoso o suficiente para impedir que os homens se destruam (BERNS, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Uma explicação possível para esse fenômeno pode ser encontrada no fato de que, para Hobbes, é a razão que revela aos homens a lei divina (MacFARLANE, 1970).

Leo Strauss (in QUIRINO & SOUZA, 1992) analisou extensamente a questão da relação entre o Estado e a religião em Hobbes, tendo chegado a três conclusões fundamentais: em primeiro lugar, à medida em que o estado natural vai perdendo sua importância na análise hobbesiana, diminui a importância dos

assuntos religiosos - se nos “*Elements*” Hobbes escreve que o governante soberano tem o dever religioso de estabelecer a melhor religião, no “*Leviatã*” a questão nem chega a ser mencionado; em segundo lugar, todo cristão tem o dever de obedecer à autoridade secular (desde que esta não proíba a crença em Jesus Cristo); por fim, “(...) a religião deve servir ao Estado e será prezada ou desprezada de acordo com os serviços ou desserviços prestados ao Estado” (STRAUSS, in QUIRINO & SOUZA, 1992: 89).

O contrato que institui o Estado e a sociedade civil possui as seguintes características: em primeiro lugar, não pode ser revogado; o soberano não é uma parte contratante [talvez porque, como demonstra Berns (in STRAUSS & CROPSEY, 1987) o soberano é o poder coercitivo], e portanto não pode ser acusado de desrespeito aos termos; por fim, todos os membros da comunidade se obrigam a obedecê-lo, podendo sempre o soberano exigir essa obediência, a menos que isso conflite com os direitos mais naturais das pessoas (MacFARLANE, 1970). Além disso, o contrato civil possui duas partes: um pacto que os contratantes fazem entre si para reconhecer um homem ou uma assembléia como soberano, e um voto determinando “quem” ou “o quê” será esse soberano (BERNS, in STRAUSS & CROPSEY). Celebrado o contrato, ele não pode ser desfeito em vista de circunstâncias especiais, mas só é válido se atinge os fins de proteção e de segurança dos indivíduos que o assinaram.

Observa Raymond Polin (in QUIRINO & SOUZA, 1992): na teoria hobbesiana, o medo de sofrer morte violenta, que gera o instinto de autoconservação é substituído, com o passar dos anos, por um desejo de viver bem, desejo este que se torna cada vez mais poderoso, e leva à instituição da sociedade política. Uma sociedade política deve ser formada por uma multidão de homens, que a criam como uma pessoa legal e artificial a ser obedecida por todos os contratantes; o poder soberano é estabelecido e se personifica em uma pessoa ou um conselho (BERNS, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Como visto, o poder soberano é absoluto: o soberano detém a força, o legislativo e o judiciário, bem como toda a propriedade. No entanto, há direitos dos súditos que podem ser considerados inalienáveis, a saber: o direito à autopreservação, que é o mais natural de todos e permite ao súdito desobedecer a (ou resguardar-se de) ordens que o levem a se ferir ou a se prejudicar, e o direito de agir ou omitir-se à ação nos casos em que a lei não impõe regras de conduta, ou silencia (BERNS, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). É preciso ter em mente o que estabelece Raymond Polin: “se a soberania não tem limites fundamentados na justiça, ela tem uma regra que é a de decidir em função de cálculos racionais: seu princípio é o de optar por aquilo que é útil ao bem do povo” (in QUIRINO & SOUZA, 1992: 102). Além disso, destaca Sabine: “o que limita o soberano não é a lei natural [já que as leis naturais apenas expressam os princípios racionais para a construção de um Estado], mas o poder dos súditos” (SABINE, 1961: 349), proposição esta que revela toda a sua lógica quando se considera que, para Hobbes, a grandeza e a vontade de um soberano são a grandeza e a vontade de seus súditos - e o poder de um soberano não pode ser maior que o poder somado de todos os seus súditos.

As ordens do soberano devem estar colocadas na forma de leis civis, o que dá ao Estado hobbesiano uma natureza constitucional e, como o soberano é a fonte dessas leis, ele pode ser considerado

como acima delas; mas não se pode esquecer do fato de que um soberano não pode instituir leis que contrariem as leis da Natureza, o que obriga a uma conformidade entre leis naturais e civis (MacFARLANE, 1970). Segundo Hobbes, não há distinção entre direito e moral; a definição dada por ele ao direito civil consiste nas regras que o Estado impõe ao súdito, exprimindo sua vontade e permitindo que os cidadãos distingam entre o justo e o injusto (SABINE, 1961). O soberano se torna, dessa forma, a expressão dos cidadãos, seu representante visível; para um cidadão, “(...) *isso significa reconhecer como minhas todas as ações, quaisquer que sejam, desse soberano. Eu sou o Autor de todos os atos realizados por meu soberano; ele é meu Representante*” (MANENT, in CHÂTELET *et alli*, 1991: 496; grifos do autor). Os homens são, para ele, iguais: estão todos igualmente sujeitos às leis do soberano (MacFARLANE, 1970), pois o soberano é o intérprete supremo da lei, é o juiz supremo - e todos os demais juizes ou intérpretes da lei devem estar subordinados a ele (BERNS, in STRAUSS & CROPEY, 1987).

A respeito do Estado, Hobbes descreve-o como uma comunidade (*commonwealth*). No Estado, o soberano deve controlar os poderes do governo, sem entregá-los a outrem; isso o leva a interessar-se sobretudo pela eficácia do poder soberano, e não pela forma que este toma (MacFARLANE, 1970). Não há formas justas ou injustas, como nas tipologias clássicas; para Hobbes, tudo isso é apenas uma questão de opinião (MacFARLANE, 1970); como observa Bobbio (1976), não há critérios objetivos, racionais, para diferenciar um bom rei de um tirano: toda “opinião” deve ser considerada subjetiva e passional. Convém observar que Hobbes não chega a estabelecer uma distinção clara entre sociedade, estado e governo, considerando que “*a menos que haja um governo tangível - alguns indivíduos com força suficiente para impor sua vontade - não há estado nem sociedade, e sim uma multidão literalmente ‘acéfala’*” (SABINE, 1961: 348). Como observa Norberto Bobbio (1976), ele não distingue entre as esferas pública e privada na sociedade: a preponderância e o domínio do soberano sobre a vida privada dos cidadãos é absoluta, ao ponto desta não poder existir independentemente daquele; só o Estado pode garantir a propriedade individual dos cidadãos. A Hobbes não interessa o regime político; para ele, o importante é que a soberania seja exercida (CHÂTELET *et alli*, 1982). Isso não o impediu de discutir as formas de governo, e de se posicionar a favor da monarquia absoluta.

As formas de governo são, para Hobbes, a democracia, a aristocracia e a monarquia; nas duas primeiras, o poder soberano é exercido por uma assembleia, sendo que o número de cidadãos que compõem essa assembleia constitui-se no critério de distinção entre as duas formas, ao passo que na terceira, o poder soberano reside num só indivíduo. É importante destacar que em sua opinião, o fato de um regime ser democrático ou aristocrático não implica em divisão de soberania: esta continuaria concentrada numa instituição, em vez de num indivíduo. Destaca Bobbio: “*se o poder soberano está efetivamente dividido, não é mais soberano; se continua a ser de fato soberano, não está dividido - a divisão é só aparente*” (BOBBIO, 1976: 112). Laurence Berns nota que, para Hobbes, toda democracia inclui demagogia, pois há muitos interesses privados que podem se valer do interesse público e, além disso, não se pode evitar que

oradores adulem o povo e o convençam a agir de acordo com os seus interesses pessoais; a aristocracia, por sua vez, é vista como uma forma intermediária entre monarquia e democracia: melhora ou piora à medida em que se aproxima ou distancia da primeira (in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Deve-se notar, também, que Hobbes considerava a democracia como a forma original de governo, pois não precisa da nomeação de soberano nem de acordos para a constituição da sociedade; ao contrário, na condição de igualdade do Estado de natureza, só a democracia se faz congruente (BERNS, in STRAUSS & CROPSEY, 1987).

A monarquia absoluta é defendida como a melhor forma de governo, pois ele congrega, numa só pessoa, os interesses públicos e privados e, embora ninguém possa tomar decisões no lugar do soberano, ele pode buscar conselhos com outras pessoas (MacFARLANE, 1970). Berns destaca o mesmo ponto: *“dado que aqueles que exercem a autoridade soberana, sendo homens, sempre terão a maior preocupação com seus interesses privados, então o interesse público será mais favorecido onde mais diretamente esteja unido aos interesses privados”* (BERNS, in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 390). Uma autêntica monarquia deve ser hereditária; a monarquia eletiva faria com que o poder soberano residisse no corpo de eleitores - o que tomaria misto o governo, e poucas coisas foram tão duramente criticadas por Hobbes quanto a teoria do governo misto, pois este significaria a divisão da soberania e levaria à guerra civil, o que dissolveria fatalmente o governo (BERNS, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). O governo misto é um “monstro” na opinião de Hobbes: uma constituição que admitisse um soberano, uma assembleia e a participação popular efetiva nos assuntos do governo levaria inevitavelmente à divisão dos poderes e a sobreposição entre poderes que, em suas formas puras, seriam soberanos - mas a soberania tem que ser indivisível, como visto acima, ou então não será soberania (BOBBIO, 1976).

Antes de se passar à questão da sobrevivência da teoria de Hobbes até os dias de hoje, é preciso fazer menção que ele não considerava o seu Estado-Leviatã como sendo imortal; pelo contrário, o deus-Estado é mortal, podendo ser destruído através da conquista por um outro poder soberano, ou, no caso de ser *“(...) incapaz de realizar a missão para a qual foi instituído, que é a de garantir a segurança de seus súditos e suas liberdades privadas, tais como forem definidas pelas leis civis”* (CHÂTELET *et alli*, 1982: 53); um Estado envolto em guerra civil estaria, para Hobbes, dentro dessa segunda possibilidade e, ainda que a resistência a um soberano seja condenada por ele, não se pode permitir a existência ou continuidade deste quando falhar em cumprir com seus deveres.

Em sua época, Hobbes não foi aceito por ninguém; nem mesmo os partidários do poder absoluto dos reis aceitaram o “Leviatã”, e Hobbes se tomou uma figura tão detestada quanto Maquiavel (CHEVALLIER, 1993); entretanto, os pensadores políticos posteriores não deixaram de elogiar suas qualidades enquanto analista e filósofo político. E, de ataque em ataque, Hobbes chegou aos dias atuais como um pensador de “interesse permanente”, pelo seu ataque “democrático” à democracia (CROSSMAN, 1969). Pierre Manent considera Hobbes como uma verdadeira matriz para a democracia (no sentido moderno da palavra) e para o liberalismo: *“ele funda a idéia democrática porque elabora a noção da*

soberania estabelecida sobre o consentimento de cada um; funda a idéia liberal porque elabora a noção da lei como artifício exterior aos indivíduos” (in CHÂTELET *et alli*, 1991: 499). E é o mesmo Manent que observa um detalhe de extrema importância na obra hobbesiana: Hobbes foi o primeiro pensador famoso a descrever o Estado como artificial, e a política como inteiramente criada pela razão do homem, criação deliberada da humanidade. Ao longo dos séculos, como será visto, diversos pensadores se apoderaram desta idéia e desenvolveram suas teorias com base em tal princípio - e o fato de não fazerem, na maior parte do caso, nenhuma menção a Hobbes pode ser considerado sintomático.

2.7) James Harrington (1611-1677)

Como demonstrado anteriormente, James Harrington foi erroneamente considerado um utopista por causa de sua principal obra, “*Oceana*” (publicada em 1656). Como nota J. P. Mayer, “‘*Oceana*’ é antes uma constituição comentada que recorda ‘*As Leis*’ de Platão e que nada tem em comum com a ‘*Utopia*’ de Morus nem com a ‘*Nova Atlântida*’ de Bacon” (MAYER, 1939: 116). Na verdade, Harrington pode ser considerado um dos mais originais pensadores políticos ingleses de todos os tempos, e o principal nome da corrente republicana que surgiu à época da Guerra Civil (que incluía outras figuras de destaque como John Milton e Algernon Sidney). Nas palavras de Norberto Bobbio, ele é simplesmente “(...) o maior escritor político inglês do século XVII, após Hobbes e Locke” (BOBBIO, 1969: 32), por ter enunciado que o poder político (ou soberania, na terminologia original) depende do poder econômico - uma antecipação, em duzentos anos, do que Marx e os materialistas históricos enunciariam. George H. Sabine, por sua vez, descreveu-o como “um pensador político de vigor e independência desusados, o único observador da Revolução Puritana que teve uma apreciação filosófica das causas sociais que estavam por trás dela” (SABINE, 1961: 367).

É preciso colocar o fato de que, se Harrington era um republicano, isso não se devia ao fato de ser um crítico da monarquia (inclusive, de origem aristocrática, era um fiel amigo do rei Carlos I), nem de ser um democrata (pelo contrário, mostrou-se bastante conservador nas questões referentes à participação popular no governo); ele simplesmente considerava a república (*commonwealth*) uma forma superior de governo. Portanto, é preciso dar crédito às elogiosas palavras de Bobbio e Sabine, e considerá-lo no contexto dos demais republicanos ingleses como uma figura de especial destaque por causa de sua teoria das causas sociais e econômicas do poder de um governo.

A forma de um governo é determinada pela distribuição da propriedade, sendo que Harrington dava desmesurada importância à propriedade da terra (conquanto isso seja compreensível, tendo-se em mente a época em que ele viveu); segundo ele, o comércio, a manufatura e as finanças (a “república de mercadores”) só poderiam preponderar em pequenos Estados, nos quais o dinheiro tem mais peso do que a terra - na Inglaterra (ou na fantasiosa Oceana que ele descreve), isso seria impossível (SABINE, 1961):

Harrington estabelece categoricamente que “(...) a manutenção de um Estado depende da posse, por parte da classe governante, de terra suficiente” (MAYER, 1939: 117). Mas deve-se mencionar um detalhe: “a propriedade é uma instituição jurídica e conseqüentemente não é possível, por meios jurídicos, mudar radicalmente a distribuição de propriedade, mas sim perpetuar uma distribuição favorável à forma de governo que se deseje” (SABINE, 1961: 371).

Tal como a grande maioria dos escritores políticos antes dele, Harrington também reconheceu uma divisão triplíce das formas de governo. A grande diferença, como já foi citado, é que essa divisão não se baseia, como a maioria, no número dos governantes, e sim na distribuição do poder econômico (por intermédio da distribuição de terras). Assim, ter-se-ia a **monarquia absoluta** quando apenas uma pessoa dispusesse de todo o território (e por conseguinte o poder político), cedendo terras aos súditos por meio de concessões especiais, que as cultivariam em troca de prestação de serviços militares; era o caso da Roma imperial e do império turco (SABINE, 1961; BOBBIO, 1969). Quando as terras estivessem divididas por uns poucos proprietários nobres, seria o caso de uma **monarquia mista ou feudal**; era o caso da Europa medieval, na qual a monarquia era débil e o poder do monarca se apoiava nesses senhores, estando sujeito a suas rebeliões (SABINE, 1961; BOBBIO, 1969). Por fim, a **república** (forma popular de governo), era aquela em que as grandes propriedades feudais tinham sido extintas e a nobreza era incapaz de sustentar grandes quantidades de vassalos; o poder político se ampliaria e se difundiria (SABINE, 1961; BOBBIO, 1969). Segundo Harrington, essa era a situação que a Inglaterra atravessava, e dera origem à guerra civil (BOBBIO, 1969). A tripartição de Harrington abria espaço, tal e qual as clássicas, às formas corruptas ou impuras de governo: estas ocorrem quando, por alguma razão, existe uma forma de governo que não concorda com a divisão da propriedade (SABINE, 1961).

A república era o “Império das Leis”, e não dos homens; ela era a forma que melhor unia a força (o poder) e a “autoridade” ou “prudência” (a arte de governar) em um governo, pois a monarquia, qualquer que fosse sua forma, era na essência o governo de homens ou a oposição entre nobres e reis (SABINE, 1961). Uma ressalva deve ser feita: “a verdadeira arte política consiste em fazer com que coincidam o interesse pessoal e o público” (SABINE, 1961: 371), o que só é conseguido realmente no governo popular. Além disso, apenas o governo popular era permanente ou estável, justamente por causa dessa comunhão de interesses. A república possuía três poderes: o Senado (que formulava as leis), a Câmara dos Comuns (representante do povo, aprovava as leis) e os magistrados (cuja função era executiva); esses poderes deviam estar equilibrados, e não separados (BOBBIO, 1969) e, como nota Sabine (1961), é interessante que Harrington pouco fale sobre o poder judiciário, apesar da tradição britânica de um judiciário independente.

Quatro elementos fazem parte de todo sistema “são” de governo, segundo Harrington, e se materializam na República: em primeiro lugar, é preciso uma Lei Agrária definindo a distribuição da propriedade; em segundo, os cargos não devem ser propriedade de seus ocupantes, devendo haver uma rotação; em terceiro, as eleições para esses cargos devem ser indiretas e por meio de voto secreto; por fim,

o sistema de governo deve ser baseado nos poderes supracitados, e portanto bicameral (MAYER, 1939; SABINE, 1961). A república também deve possuir uma constituição escrita, uma Igreja nacional (embora a liberdade religiosa fosse estimulada, exceto para judeus e católicos), e financiar a educação dos pobres (SABINE, 1961).

Harrington se deu ao trabalho de elaborar um projeto de constituição republicana para a Inglaterra (o que contribuiu para lhe dar a pecha de utopista), mas esse projeto pouco contribuiu a este trabalho, sendo portanto deixado de lado. O que vale a pena mencionar é a permanência de suas idéias. Como nota Mayer (1939), suas idéias influenciaram a Constituição da colônia da Carolina em 1667, e permaneceram em evidência até a elaboração da Constituição dos Estados Unidos em 1787. Sabine vai mais além: Harrington, em sua *Oceana*, combinou “(...) um número surpreendente dos artifícios que mais tarde chegaram a ser considerados como típicos do governo liberal. A constituição escrita, a eleição dos magistrados, o sufrágio secreto, os mandatos de curta duração com rotação dos cargos, a separação dos poderes, as garantias da liberdade religiosa e a educação popular às expensas do erário público são vários exemplos disso” (SABINE, 1961: 375). Nada é mais injusto, por um lado, do que relegar Harrington à categoria de simples utopista e, por outro, nada mais simples, devido à forma com que ele expôs suas idéias.

Quanto aos outros dois republicanos ingleses anteriormente mencionados, Milton e Sidney, Sabine (1961) considera que nada acrescentaram de importante às idéias políticas do século XVII, referindo-se ao primeiro pela elegância e estilo literário com que escreveu suas obras, e ao segundo pela perseguição política e judicial que sofreu. Menos mordaz, Bobbio (1969) coloca Milton entre os teóricos do estado liberal, devido à defesa que fez da liberdade de imprensa em seu ensaio “*Aeropagitica*”, publicado em 1644. Já Sidney insurgiu-se contra o “*Patriarcha*” de Robert Filmer (tal como faria Locke), defendendo o governo misto contra o absolutismo; por ter participado da revolução de Cromwell, exilou-se à época da Restauração, voltando posteriormente para chefiar o partido *whig* - envolvendo-se em conspirações contra o rei Jaime II, foi preso e condenado à morte, tendo sido publicado postumamente seu “Discurso Sobre o Governo” (BOBBIO, 1969).

2.8) Baruch (Benedictus) de Spinoza (1632-1677)

Spinoza, judeu holandês de ascendência portuguesa, passou para a história como o primeiro filósofo a escrever um tratado político em defesa da democracia (ROSEN, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Suas principais obras, o “Tratado Teológico-Político” e o “Tratado Político”, contêm uma exposição de seu pensamento no que tange especificamente à política e constituem, juntamente com sua “Ética”, um sistema filosófico que combinava a ciência moderna à filosofia em seu papel normativo (ROSEN, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Seu estudo dos fenômenos políticos se baseia, no primeiro

livro, em duas questões: qual o melhor Estado (e, note-se, não se trata de qual o melhor regime de governo), e como fazer os homens mudarem suas leis e costumes para se aproximar desse melhor Estado; já no “Tratado Político”, ele se preocupou em discutir as três formas de governo (monarquia, aristocracia e democracia) para identificar, nelas, a possibilidade de se alcançar o melhor Estado (ROSEN, in STRAUSS & CROPSEY, 1987).

Tal como Hobbes e Maquiavel, Spinoza também não foi uma figura muito apreciada em seus tempos; foi excomungado pelos judeus ortodoxos por suas opiniões antes mesmo de publicar uma obra sequer, e seu “Tratado Teológico-Político”, publicado anonimamente, causou tamanho escândalo que acabou desistindo de lançar sua “Ética” (este livro seria publicado postumamente). Quando Spinoza escreveu seu “Tratado Político” (obra incompleta, também publicada postumamente), a Holanda era um dos poucos países da Europa em que o absolutismo não se tornara o regime de governo; segundo Antonio Negri (in CHÂTELET *et alli*, 1991), ele se recusava a considerar a monarquia absoluta como vitoriosa, negando-se a aceitar a transferência da soberania do povo para um monarca já que, em sua concepção, o homem não possuía outro mestre que não ele mesmo. Para alguns, Spinoza é o iniciador das ciências humanas (DUROZOI & ROUSSEL, 1990).

Segundo Châtelet, Duhamel e Pisier-Kouchner (1982), Spinoza apresenta, na sua “Ética”, um sistema filosófico reunindo ontologia, teorias do conhecimento, da paixão e da ação, no qual a conduta humana (tanto no plano individual quanto no coletivo) é uma questão de estrita racionalidade, não se guiando por considerações de fé ou de moral; uma possível explicação para essa idéia reside em sua concepção da filosofia, da qual se expurga a teleologia, pois o filósofo não pode ter seu pensamento cerceado pelos fins que serão atingidos (ROSEN, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). No “Tratado Teológico-Político” ele irá construir um modelo onde o domínio da razão prepondera, separando filosofia e teologia, e retirando as questões teológicas da política, sendo a ciência política considerada uma aplicação do modelo galileano de racionalidade (CHÂTELET *et alli*, 1982).

O estado da natureza também foi uma figura utilizada por Spinoza; tal estado se caracteriza pela supremacia dos indivíduos enquanto multidão, e pela idéia dos homens como inimigos por natureza. A sociedade surge quando os homens percebem as vantagens da associação (ROSEN, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). A associação política é natural e tem como uma de suas funções conter a natureza humana; o Estado surgirá por um desejo de autoconservação dos homens, que os conduz à obediência à autoridade (ROSEN, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). A articulação entre essa idéia de sociedade e a concepção spinozista de indivíduo fica bem nítida nesta passagem de Stanley Rosen: “a própria sociedade existe como resultado de um acordo comum de indivíduos, de entregar seu poder a uma autoridade soberana para melhorar assim o poder que cada um tem para sua própria conservação” (in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 441).

A sociedade é, em sua concepção, um corpo constituído por um conjunto de corpos individuais, sendo cada homem ou indivíduo concebido como um ser natural, onde há desejo e potência; baseando-se

nisso, ele afirma que pertencer à sociedade possui, para o indivíduo, uma dupla utilidade: *“por um lado, isso aumenta sua potência ao conjugá-la com outras potências no seio da potência aumentada em quantidade e em complexidade que é própria do conjunto; por outro lado, a articulação do mecanismo do desejo com o da lei civil pode se efetuar nesse conjunto de tal modo que seja assegurada a eficaz conjugação no indivíduo da potência e da ordem racional”* (CHÂTELET *et alli*, 1982: 56). A sociedade possuirá uma vontade soberana, e essa vontade será derivada da razão; *“na melhor sociedade, a vontade do indivíduo se expressa em leis melhores ou mais razoáveis”* (ROSEN, in STRAUSS & CROSEY, 1987: 441).

Ao Estado não cabe suprimir ou modificar as paixões, nem reduzi-las em busca de obediência; ele deve modificar-lhe os efeitos para atingir uma utilidade comum (CHÂTELET *et alli*, 1982) e deve garantir a liberdade da coletividade (NEGRI, in CHÂTELET *et alli*, 1991). Como notam Gérard Durozoi e André Roussel, o aspecto legal é de grande importância nessa concepção: *“quando as paixões se desdobram numa sociedade organizada pelas leis, podem se tornar positivas”* (DUROZOI & ROUSSEL, 1990: 451). É a articulação entre os desejos e as leis que confere estabilidade e soberania a um corpo político. Mas o Estado deveria suprimir, o máximo possível, a propriedade privada, para evitar disputas estereis entre os homens mais favorecidos e os desfavorecidos; se os bens imóveis são considerados negativos, o comércio (em uma análise que, como será visto posteriormente, precede a de Montesquieu) e os bens móveis são considerados positivamente (HIRSCHMAN, 1977).

O problema estava, então, em tratar de uma sociedade de massa na qual os cidadãos são iguais em termos de direito, e desiguais em termos de poder (NEGRI, in CHÂTELET *et alli*, 1991). No “Tratado Político”, Spinoza analisa a monarquia e a aristocracia contra esse pano de fundo, mas não a democracia - a morte levou-o antes de poder concluir esse livro. Entretanto, ao somar-se a esse livro o que Spinoza já discutira em seu “Tratado Teológico-Político”, pode-se chegar à sua concepção de democracia, radicalmente diferente da grega, porque se baseia no coletivo, em vez de na liberdade do cidadão; eliminar a superstição e a teologia da política, fazer preponderar a racionalidade e construir uma forma superior de liberdade: eis o papel da democracia para Spinoza, pois só ela poderia dar à sociedade humana a necessária legitimação (NEGRI, in CHÂTELET *et alli*, 1991).

A defesa spinozista da democracia baseia-se nessas premissas acima discutidas; para Spinoza, o regime político pouco importa, já que em sua concepção deveria haver o maior número possível de indivíduos envolvidos nas atividades do legislativo, do judiciário e da administração; a sociedade em que o maior número de cidadãos participar da gestão política será, sem dúvida, a mais livre, forte e duradoura, pois as paixões estarão sendo usadas em nome de interesses coletivos (CHÂTELET *et alli*, 1982). A tirania e a monarquia absoluta não permitem que esses objetivos sejam atingidos, mas uma monarquia “temperada” (ou “moderada”, segundo Antonio Negri), uma aristocracia na qual haja um numeroso patriarcado e a democracia o fazem, pois nestes regimes a autoridade é exercida por meio de assembleias representativas e a liberdade de pensamento existe (DUROZOI & ROUSSEL, 1990). A democracia é,

portanto, capaz de permitir a liberdade de expressão e dessa forma lidar com as diferenças entre os homens; em tal sentido, a democracia deve ser defendida pelo filósofo, já que a filosofia é a “salvaguarda” do interesse de todos (ROSEN, in STRAUSS & CROPSEY, 1987).

No fundo, Spinoza estava concebendo a democracia em termos de suas instituições, quase de forma conservadora; o Estado existe para o indivíduo, mas subordina-o a um poder comum, no qual a maioria dos homens deve preponderar (ROSEN, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). O pensamento de Spinoza sobre a religião, conquanto seja muito importante e vasto, pode ser sintetizado em poucos pontos: em primeiro lugar, para que se possa atingir o melhor Estado, é preciso purificar a religião; em segundo lugar, esta deve ser considerada como tendo autoridade somente de fundo moral, de forma a garantir que se liberte a razão de todas as superstições; por fim, a razão e a revelação divina podem se harmonizar: a revelação indica os princípios dos quais a razão deriva a moral, e a razão dá ao homem a prova definitiva de que a salvação depende da obediência a tais princípios.

2.9) John Locke (1632-1704)

John Locke foi o autor de uma das obras políticas mais comentadas de todos os tempos: “Dois Tratados Sobre o Governo Civil”, publicados em 1690 (logo depois da Revolução Gloriosa, portanto). Nesse livro, Locke faz sua defesa de uma monarquia “moderada” (em contraposição ao absolutismo defendido por autores como Hobbes e Bodin) e expõe bases para o liberalismo político (RAYNAUD, in CHÂTELET *et alli*, 1991). A influência dos “Dois Tratados” foi imensa, atingindo nomes do porte de Montesquieu e Voltaire, ainda que não tenham sido escritos com o mesmo rigor de livros como o “Leviatã” de Thomas Hobbes, por exemplo (CHEVALLIER, 1993). Ainda que tenha sido a mais influente, essa não foi a única obra de Locke: ele escreveu ainda as “Cartas Sobre a Tolerância”, a respeito da questão religiosa durante a Revolução Gloriosa, e o “Ensaio Sobre o Entendimento Humano” (DUROZOI & ROUSSEL, 1990). Este último é uma obra de filosofia pura, de polêmica contra a metafísica e de defesa da experiência como fonte do conhecimento humano, e permite a melhor análise do conceito de indivíduo de Locke.

Mas é nos “Dois Tratados” que se encontra o principal componente do pensamento lockeano. A divisão em duas partes foi inspirada pelas características especiais da obra: no “Primeiro Tratado”, Locke empreende uma polêmica contra Robert Filmer, autor de um livro chamado “*Patriarcha*”, que busca demonstrar o direito dos monarcas ao poder absoluto, direito este que teria sido dado pelo próprio Deus a Adão e transferido aos reis, ao passo que, no “Segundo Tratado”, ele está mais preocupado em estabelecer as bases do poder civil, sua origem, limites e finalidades (RAYNAUD, in CHÂTELET *et alli*, 1991). Como escreve Jean-Jacques Chevallier, o propósito fundamental de Locke em seu “Segundo Tratado” era “(...) expor, depois de tantos outros, a sua teoria do Estado, investigando os fundamentos da associação

política (“governo civil”), demarcando-lhe o domínio, isolando as leis de sua conservação ou de sua dissolução” (CHEVALLIER, 1993: 106), propósito este que é animado por um intenso ódio pessoal ao absolutismo que Carlos II e Jaime II tentaram impor à Inglaterra após a Restauração Stuart de 1660.

Tendo-se isso em mente, não chega a surpreender a quantidade de estudiosos que se debruçaram sobre a obra de Locke com vistas a paralelizá-la com o “Leviatã” de Hobbes: tanto os livros quanto os autores são praticamente opostos, a ponto de inspirar R. H. S. Crossman (1969) a compará-los para sublinhar essas diferenças, concluindo que o livro de Locke envelheceu mais do que o de Hobbes, por ter sido escrito quase que para um momento específico da história inglesa, e todos os problemas intrinsecamente ligados a esse momento, ao passo que Hobbes estava muito mais distante da realidade imediata. Crossman (in MAYER, 1939) também chama atenção para o fato de que Hobbes escreveu durante a guerra civil, ao passo que Locke enfrentou uma situação menos complexa (o que pode ser demonstrado pela Revolução Gloriosa ter ocorrido sem derramamento de sangue). Segundo Sabine, Locke considerava Hobbes como um adversário a ser refutado, e para isso se baseou sobretudo na teoria de sabor quase medieval de Richard Hooker (ver item sobre a Reforma e a Contra-Reforma); ainda assim, é preciso tomar em consideração que existe uma certa dívida de Locke para com seu predecessor: “sua teoria era implicitamente tão egoísta quanto a de Hobbes” (SABINE, 1961: 388).

Muitas vezes já se afirmou que Locke foi um teórico da democracia, ao tratar do governo representativo e da autoridade do Parlamento; entretanto, essa é uma visão errônea, como nota Crossman: “o *Governo Civil* é a filosofia de uma classe privilegiada, zelosa de seus direitos e que sente suas responsabilidades” (in MAYER, 1939: 128); ele estava mais próximo de uma concepção aristocrática de governo, portanto. MacFarlane chegou a uma conclusão similar: Locke limitou o “povo” aos homens livres, isto é, aqueles não diretamente submetidos à vontade de outras pessoas e, dessa forma, “o poder último que o povo detinha para determinar a forma do governo estaria nas mãos da *maioria* de uma *minoria* da população masculina” (MacFARLANE, 1970: 221; grifos meus).

Locke partiu, como Hobbes, de uma concepção do homem (considerado, como observa Raymond Polin - in GALVÃO & QUIRINO, 1992 - como sendo um ser naturalmente social) vivendo originalmente num estado de natureza; entretanto, sua idéia de estado de natureza era bastante diferente de seu predecessor: segundo ele, o homem era completamente racional e vivia num estado de liberdade perfeita [mas não de licenciosidade, faz notar Goldwin, (in STRAUSS & CROPSEY, 1987)], regulado pelas leis da natureza (ou como Locke freqüentemente as chamava, leis da razão) - mas o fato de ter que defender os interesses pessoais impede o homem de agir sempre de acordo com os princípios da razão, e o leva a preferir objetivos imediatos aos do longo prazo (MacFARLANE, 1970). A “Lei Fundamental da Natureza” estabelece, para cada homem, “o direito de preservar sua própria vida pela destruição dos que contra ele fazem a guerra, desde que seja a parte inocente” (MacFARLANE, 1970: 25). Todos os homens são iguais, mas essa igualdade se refere não às potencialidades dos seres humanos, mas ao fato de compartilharem de uma característica comum (a razão), e os mesmos poderes naturais; os homens também

possuem o direito igual a gozarem de sua liberdade natural (MacFARLANE, 1970). Dessa forma, um homem racional deve antes de tudo limitar a soberania de outrem (CROSSMAN, 1969). No estado de natureza, todos os homens possuem portanto um direito natural, mas esse direito não possui força coercitiva suficiente para evitar os conflitos entre eles, exigindo que a tal direito seja dado forma e efetividade, ou seja, transformá-lo em lei (CHÂTELET *et alli*, 1982). Em suma, o estado lockeano de natureza consiste na reunião de homens vivendo sob as leis da razão, sem um chefe comum que lhes sirva de juiz universalmente aceito (GOLDWIN, in STRAUSS & CROPSEY, 1987)

A concepção lockeana não se esgota na antítese estado de natureza/sociedade política: a esses dois elementos também utilizados por Hobbes ele junta o “estado de guerra”, ou o estado de conflito entre os homens, no qual a força é utilizada, sem direito, sem justiça e sem autoridade; tal estado pode ocorrer tanto no estado de natureza quanto na sociedade civil (MacFARLANE, 1970; GOLDWIN, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). A noção de estado de guerra é muito importante pois, como observa Crossman (1969), um dos principais argumentos de Locke contra Hobbes baseia-se na sua concepção de que, no estado de natureza, os homens **poderão estar** em estado de guerra uns contra os outros, ao passo que, ao instituir-se um Estado-Leviatã, o único efeito prático seria **lançar** os homens numa guerra contra o déspota; nenhum homem razoável permitir-se-ia viver em tal estado de coisas.

O estado de natureza de Locke não é terrível; no entanto, o risco de se cair num estado de guerra é maior neste do que na sociedade política ou civil, porque os homens não observam a propriedade com o devido rigor. Além disso, não há, no estado de natureza, uma lei estabelecida e universalmente aceita pelo consentimento geral, nem um juiz (ou árbitro) imparcial e poderoso, nem um poder que garanta a execução da sentença do juiz; tudo isso é exclusivo da sociedade política, a qual depende do **consentimento** dos cidadãos para ser criada: a sociedade política é a garantia de uma vida mais confortável e segura do que no estado de natureza, e por isso os homens a criam (MacFARLANE, 1970). Tal consentimento “*obriga moralmente todos os participantes a cumprirem seus compromissos*”, e possui duas formas: tácito e expresso (MacFARLANE, 1970: 105). A sociedade política é criada por um pacto celebrado pela maioria, enquanto que o governo civil é instituído por outro, configurando-se assim um duplo contrato (SABINE, 1961).

A **propriedade** (que em Locke está inextricavelmente ligada à terra) desempenha um papel de extrema importância na teoria sobre a criação da sociedade política. Segundo Locke, todos têm o direito, no estado de natureza, de apropriar-se dos frutos da natureza, através do **trabalho**: o que for removido do estado natural pelo trabalho torna-se propriedade de quem trabalhou, propriedade esta que não pode ser alienada por outrem (MacFARLANE, 1970). Ele foi bastante claro: cada pessoa tem originalmente, além de sua personalidade, seu trabalho, entendido como seu esforço e suas obras (GOLDWIN, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Aqueles que cultivam as terras tornam-se seus proprietários, mas cada pessoa só tem direito à terra que puder cultivar, para evitar desperdício. Além disso, cada pessoa tem direito a uma propriedade desde que continue trabalhando nela. A introdução do dinheiro, ocorrida antes da instituição da

sociedade civil, resolveu o problema do desperdício e aumentou a produção de riquezas, no sentido de que os produtos da terra puderam ser valorizados acima de seu simples valor de consumo (GOLDWIN, in STRAUSS & CROPEY, 1987), mas criou desigualdades de posses entre os homens (MacFARLANE, 1970; GOLDWIN, in STRAUSS & CROPEY, 1987). Para evitar a objeção de que a desigualdade de propriedade entre os homens fosse considerada injusta, Locke aludiu à noção de **incremento**, isto é, do labor e do engenho utilizados para aumentar as condições de produção de sua propriedade, tomando os pequenos proprietários que tenham incrementado suas terras mais ricos do que os grandes que sejam menos engenhosos ou laboriosos (GOLDWIN, in STRAUSS & CROPEY, 1987). A teoria da propriedade de Locke, como nota J. W. Gough (in GALVÃO & QUIRINO, 1992), não é liberal, e sim mercantilista.

O princípio básico do governo político, na acepção de Locke, foi enunciado com grande propriedade por Robert A. Goldwin: *“todo governo está limitado em seus poderes e existe só pelo consentimento dos governados”* (in STRAUSS & CROPEY, 1987: 451). O governo é criado para garantir a propriedade (e, como nota Goldwin, para que haja condições para o incremento, que não se coaduna com o estado de natureza), que é ameaçada no estado de natureza, e possui o poder de regulá-la, mas não de subverter a situação existente; um governo também não pode dispor da propriedade de um cidadão sem seu consentimento (MacFARLANE, 1970). Como nota Crossman (1969), a nação se une em torno de um objetivo ou interesse comum, que é criar condições para a garantia dos direitos de propriedade de cada cidadão; sendo essa propriedade obtida por meio de “atividades pacíficas”, o Estado tem uma função fundamental, a de garantir a paz na sociedade. Com base nas premissas lockeanas sobre a propriedade, Crossman pode concluir: *“é a primeira expressão clara, tanto da moralidade burguesa quanto do Estado burguês, nos quais a acumulação da riqueza individual é considerada como uma das principais atividades dos homens de bem”* (CROSSMAN, 1969: 78). Sua influência, nos séculos vindouros, acentuar-se-ia muito mais.

Como foi dito, todo governo político deve ser criado pelo consentimento dos cidadãos, pois esta é a única forma de garantir que as decisões sejam obedecidas pelos súditos; ainda que uma sociedade política possa ser criada pela força, o governo só terá o direito de exigir obediência no caso de obter o consentimento (MacFARLANE, 1970). A autoridade de um governo deriva, como observa Philippe Raynaud, da confiança (*trust*, na versão original) depositada pelos cidadãos nele (in CHÂTELET *et alli*, 1991). Segundo Crossman (1969), Locke considerava os cidadãos como proprietários livres, que consentiam em ser governados. Com base em tais concepções, Châtelet, Duhamel e Pisier-Kouchner (1982) chegaram à conclusão de que são os proprietários que fundam o Estado: *“os proprietários (...) reúnem-se e entram em acordo para definir o poder público encarregado de realizar o direito natural”* (CHÂTELET *et alli*, 1982: 59; grifos dos autores), o que implica em definir quem será o legislador, quem será o juiz, e quem será o governante. Portanto, é dos proprietários que depende o regime político do Estado, e este terá sua existência medida pela sua capacidade de servir ao bem público - sendo entendido por “bem público” tudo o que se faz no interesse da maioria lockeana (CHÂTELET *et alli*, 1982). O

critério lockeano de diferenciação dos governos políticos baseia-se no exercício do Legislativo: se este pertence à maioria, o governo será **democrático**; se couber apenas a alguns, é uma **oligarquia**; e se for confiado a apenas um homem, quaisquer que sejam as condições, será uma forma de **monarquia**.

O governo civil não deve estar unido à Igreja; Locke condenava veementemente qualquer laço entre as autoridades civis e eclesiásticas, porque o governo é incapaz de impor uma fé aos cidadãos com sucesso (MacFARLANE, 1970). Ele estava muito interessado na questão da liberdade religiosa (uma vez que era um católico romano num país anglicano), tendo escrito a “Carta sobre a Tolerância” a respeito desse assunto; nesta obra, ele renunciou a laicização do Estado moderno, ao escrever: *“todo o poder do governo civil refere-se apenas aos interesses civis, limita-se às coisas deste mundo, e nada tem a ver com o mundo futuro”* (LOCKE, in CHEVALLIER, 1993: 117).

Locke chegou à conclusão de que existem três poderes no governo civil de uma sociedade política, a saber: o **legislativo**, *“(...) que determina como se devem empregar as forças de um Estado para a conservação da sociedade e de seus membros”*; o **executivo**, *“(...) que assegura no interior a execução das leis positivas”*; e o **confederativo** (ou, como querem outros autores, como Sabine e Gough, o **federativo**), que se liga aos *“(...) tratados de paz e guerra”* no exterior, sendo este poder subordinado ao executivo (todas as citações extraídas de CHEVALLIER, 1993: 112). Esses poderes são cerceados pelos direitos naturais do homem que, na teoria de Locke (ao contrário da de Hobbes), não são extintos quando da instituição da sociedade política (CHEVALLIER, 1993). O que à primeira vista pareceria uma concentração excessiva de poderes nas mãos do chefe do executivo, acaba não o sendo; ver-se-á o porquê.

O governo deve ter seus poderes separados (tal como Montesquieu enunciaria posteriormente): executivo e legislativo não podem ser exercidos pelo mesmo homem ou pela mesma instituição (à exceção do caso extremo das monarquias absolutas e do despotismo). Por exemplo, numa monarquia constitucional, o rei encarna o poder executivo e o judiciário (Locke não os distingue entre si), mas o legislativo, a ser exercido obrigatoriamente por outra instituição, deve ser considerado soberano em relação ao executivo, assumindo todas as funções ligadas à elaboração das leis (MacFARLANE, 1970; GOLDWIN, in STRAUSS & CROPSEY, 1987; CHEVALLIER, 1993). Mas o governo também dispõe de uma **prerrogativa**, que é um poder emanado diretamente do povo, e permite ao governante agir de acordo com seus critérios pessoais, sem depender da lei, mas apenas no sentido de garantir o bem público (MacFARLANE, 1970). As leis civis são justas se, e somente se, não ofenderem a lei da natureza, enunciada na sua forma mais visível pelo desejo de autoconservação dos homens (GOLDWIN, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Ao se instituir uma monarquia absoluta ou um regime despótico, o governante dispõe de poder suficiente para sobrepujar inclusive essa lei da natureza.

Para Locke, a monarquia absoluta não pode exigir a obediência dos cidadãos, porque em tal regime os súditos não dispõem de formas para se defender das arbitrariedades dos governantes (MacFARLANE, 1970). A monarquia absoluta é injustificável na visão lockeana: *“o poder absoluto é a antítese da liberdade, pois coloca um homem sob o poder de outro”* (MacFARLANE, 1970: 150) - o

que, como visto no argumento contra Hobbes, apontado por Crossman, equivale à guerra entre monarca e súditos. Locke insistiu: as sociedades devem ser governadas pela “Lei da Maior Força”: é a maioria que deve tomar as decisões, maioria esta que, como visto, na verdade corresponde a uma parte infinitesimalmente pequena da sociedade (GOLDWIN, in STRAUSS & CROPSEY, 1987)

O que torna bom e justo um governo é seu respeito às leis: *“o que caracteriza os melhores e mais sábios príncipes não é sua obediência à lei estabelecida e a imposição desta para que seja cumprida, mas seu serviço ao povo”* (GOLDWIN, in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 478); o exercício da prerrogativa sempre será limitado pela condição do serviço ao bem comum, cabendo ao povo decidir se esta e os demais poderes são utilizados pelo governante na busca, ou não, do bem público. Tal direito de julgar as ações do governante é inalienável, sendo impossível aos homens desistir dele ou serem forçados a renunciar de seu uso (GOLDWIN, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Dessa forma, o povo não possui autoridade depois de ser instituída a sociedade política e o governo civil, mas o seu direito de insurgir-se permanece para sempre (CHEVALLIER, 1993).

A resistência a um tirano não chega a ser uma ameaça ao governo (MacFARLANE, 1970), pois na acepção lockeana “direito a resistir” não significa “direito a revoltar-se”: o tirano se encontra num estado de guerra com seu povo, e é aquele, e não este último, que está se revoltando contra as leis (GOLDWIN, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Mas mesmo um governo constitucional pode ser objeto da resistência popular: se o governo abusasse da autoridade ou desrespeitasse os direitos fundamentais dos súditos, estes poderiam sublevar-se (MacFARLANE, 1970); entretanto, existe uma ressalva: fomentar a resistência a um governo legalmente constituído e que use seus poderes com justiça é extremamente condenável (GOLDWIN, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Locke defendeu-se das possíveis acusações de estar fomentando a rebelião ao colocar que os homens só se rebelam contra o governo em casos extremos, quando o absolutismo se torna injustificável por qualquer teoria da obediência (CHEVALLIER, 1993).

Locke, portanto, não era um liberal (no sentido econômico do termo), nem muito menos um democrata; enunciou a teoria da separação entre os poderes antes de Montesquieu mas, como nota J. W. Gough (in GALVÃO & QUIRINO, 1992), não foi seu criador. Apesar de ser um católico romano (que, como muitos outros católicos ingleses, nutria profundo ódio por Jaime II), os “Dois Tratados” podem ser considerados como substancialmente um *“catecismo - protestante - do antiabsolutismo, onde o direito natural habilmente se combinava à Constituição inglesa”* (CHEVALLIER, 1993: 117). Apesar de suas teorias pretenderem refutar as do “terrível Thomas Hobbes”, as consequências sócio-políticas de sua doutrina são tão egoístas quanto as deste (SABINE, 1961). Vários autores sublinharam as influências que Locke exerceria ao longo dos anos, inclusive de caráter prático: o exemplo mais comum é o dos *whigs* e sua ação no século XVIII, mas deve-se citar também algumas constituições das ex-colônias inglesas na América do Norte, nitidamente inspiradas em seus preceitos; mas poucos notaram, como Sabine, um aspecto fundamental nessa aplicação de Locke: *“a enorme popularidade que gozou durante a primeira parte do século XVIII se deveu precisamente, segundo todas as probabilidades, à enganosa simplicidade*

de seu pensamento” (SABINE, 1961: 397). Ainda que isso possa ser considerado um motivo de orgulho para qualquer pensador, nada pode ser mais perigoso.

2.10) Giambattista Vico (1668-1744)

Vico foi um pensador bastante atípico. Em plena época do racionalismo cartesiano, construiu todo um sistema filosófico baseado não na razão, mas na idéia de uma Providência divina, capaz de guiar os homens em sua marcha para a civilização. Deixou conhecidos trabalhos na filosofia, embora se considerasse um jurista (nesse sentido, suas críticas ao pensamento jusnaturalistas são bastante conhecidas) e, embora seu pensamento político não seja muito destacado no conjunto de sua obra, reveste-se de certos elementos de originalidade e de interesse que não podem ser desprezados neste trabalho. Como pensador, Vico foi interpretado de diferentes formas e foi visto como precursor das mais diferentes correntes filosóficas; mas, dando-se crédito a Isaiah Berlin (1976; 1990), não deixou seguidores nem discípulos.

A obra de Vico inclui os seguintes livros: “Sobre o Método de Estudos do Nosso Tempo” (“*De Nostri Temporis Studiorum Ratione*”), “Sobre a mais Antiga Ciência dos Italianos” (“*De Antiquissima Italiorum Sapientiae ex Linguae Latinae Originibus Orienda*”), “Sobre o Único Princípio da Lei Universal e seu Único Propósito” (“*De Universo Juris Uno Principio et Fine Uno*”), “A Nova Ciência” (“*La Scienza Nuova*”), cuja segunda edição foi praticamente reescrita, a ponto de ser conhecida como “Segunda Nova Ciência”, e sua “Autobiografia” (BERLIN, 1976). Ainda que todos esses livros sejam essenciais para o entendimento do universo viquiano, será “A Nova Ciência” a obra mais abordada neste trabalho, posto que consiste no livro mais importante de todos.

Para Sprigge (in MAYER, 1939), Vico chegou a ser, um século depois de sua morte, um “profeta nacional”, por sua independência do pensamento europeu (em uma época em que a Itália estava dividida em diversos pequenos Estados, vários dos quais sob o domínio estrangeiro) e pela originalidade; entretanto, ele assinala: “(...) em sua época, sua doutrina de que o homem pode ter conhecimento verdadeiro da sociedade humana (mas não da natureza), porque é o homem que cria a sociedade, não atraiu grande atenção” (SPRIGGE, in MAYER, 1939: 235). Essa sua doutrina se expande ao ponto de Vico poder ser considerado um dos precursores da sociologia moderna; nas palavras de Gérard Durozoi e André Roussel, Vico “tem sobretudo a originalidade, para sua época, de mostrar que a formação da sociedade não é o produto do acordo de homens racionais (como achavam por exemplo Hobbes e Locke), mas o fruto de uma lenta maturação que se trata de observar para detectar-lhe as leis” (DUROZOI & ROUSSEL, 1990: 484). Nesse ponto, Vico insurgia-se contra o jusnaturalismo, mas não se faz justiça ao seu pensamento se não for apontado seu anti-cartesianismo.

Católico fervoroso, Vico se contrariou com o cartesianismo sobretudo por causa da doutrina de que todo conhecimento válido só poderia ser obtido por meio do método científico - método este que,

derivado das ciências matemáticas e físicas, não se aplicaria às ciências naturais (BERLIN, 1976). Jean-Marc Ferry (in CHÂTELET *et alli*, 1991) vê nessa posição viquiana uma defesa do conhecimento dos “antigos”, contrária à posição “moderna” e cartesiana, uma censura a Descartes e seus seguidores, e aponta que Vico, afinal, não pertence nem aos “antigos”, nem aos “modernos”: antes disso, é profeta de seu tempo, inclusive por antecipar a formulação kantiana da crítica concebida como o uso público da razão. Ele é a “história” contra a “filosofia”, a “prudência” (*phronesis*) contra a “ciência” (FERRY, in CHÂTELET *et alli*, 1991).

A esta altura, e antes de se passar para o exame do pensamento essencialmente político de Vico, cumpre fazer um apanhado de suas principais teses que, segundo Isaiah Berlin (1976), permanecem até os dias de hoje, desafiando o tempo:

- Em primeiro lugar, há a idéia de que a natureza humana não é estática, nem permaneceu inalterada. Em vez disso, há um núcleo central estático, mas o esforço empreendido pelos homens para compreender o mundo transforma e adapta tanto homens quanto mundo;
- A segunda tese é a de que apenas os criadores de alguma coisa podem compreendê-la, sendo essa compreensão vedada aos observadores. Os homens criam sua história e podem compreendê-la, mas isso não se verifica com a natureza exterior;
- Derivada da segunda tese, vem a idéia de que os conhecimentos do mundo exterior e daquilo que é criado pelo homem são diferentes e dão origem a ciências diferentes. Os cartesianos estão errados em não diferenciarem as ciências naturais e as humanas;
- A quarta tese postula que existe um modelo universal, equivalente ao conceito de cultura, determinante em cada momento. O estudioso que aspira ao entendimento do pensamento, da linguagem, da arte, das instituições sociais e das formas de vida e ação de uma sociedade deve se debruçar sobre toda a sua progressão histórica para atingir seu objetivo;
- Em consonância com essa quarta tese, existe a idéia de que as criações humanas são formas naturais de auto-expressão, de comunicação entre os homens ou entre estes e Deus, o que exige, para sua compreensão, que o estudioso “penetre” na mente dos criadores (assinala Berlin que a “Nova Ciência” pretendia justamente fornecer a chave para essa penetração);
- Dessa quinta tese deriva diretamente uma sexta: a arte e a cultura devem ser avaliadas de acordo com padrões compatíveis com os das civilizações que as produziram, no espaço e no tempo, e não conforme padrões universais (para Berlin, trata-se do marco zero do que hoje se chama “ciências sociais”);
- Por fim, para Vico não bastam as categorias tradicionais de pensamento - dedução e indução - para o entendimento das criações humanas; é preciso que se trabalhe também com a “fantasia” ou, numa expressão mais moderna, com a “imaginação reconstrutiva”.

Com base nisso, Berlin conclui: *“Vico certamente supunha-se ele mesmo o descobridor de uma nova ciência, isto é, de uns princípios capazes de produzir regras cuja correta aplicação poderia, pelo menos em princípio, explicar a ordem das fases dos ciclos”* recorrentes da história humana, tão completamente quanto as triunfantes ciências naturais da sua época podiam explicar as regularidades das posições e movimento da matéria física” (BERLIN, 1976: 11). Vico, segundo Bobbio (1976), pôde elaborar uma teoria histórica dos governos humanos, partindo da idéia polibiana do ciclo das formas de governo; em suas palavras, essa tentativa de descobrir as leis gerais da História universal foi a mais grandiosa antes de Hegel.

Seja como for, Vico modificou a ordem das formas de governo. Para ele, havia um estado primitivo, em que o homem era pouco mais do que uma besta (são os “tempos obscuros” que Vico considera terem existido antes do Dilúvio), comportando-se como um animal em uma completa inexistência de relações sociais e familiares; o homem vive só e isolado (BOBBIO, 1976). Havia uma autoridade “monástica” ou solitária, que o leva a cuidar de si mesmo e de sua própria defesa; isso degradinga num estado de guerra de todos contra todos. Esse estado associal dos homens é histórico, para Vico: *“encontra-se na origem da verdadeira história da humanidade; para Hobbes [em contraste], trata-se de uma hipótese racional, que deriva da imaginação do que seria a vida do homem se não houvesse um poder comum a impedir o desencadeamento dos instintos, mas é também o estado ao qual a humanidade está destinada a retornar, sempre que falta a autoridade estatal”* (BOBBIO, 1976: 119).

Após essa fase associal, a humanidade atravessou um período intermediário, em que se formam as famílias (conceituadas não apenas como a família natural, mas também as relações de clientela - ou seja, abrangendo também os servos que dependem da autoridade de pais de família para poderem sobreviver), período que ainda é pré-estatal, mas que possui uma primeira concepção de religião (da qual derivam as primeiras instituições sociais). Vico chama essa fase de “estado de natureza”, o que Bobbio (1976) faz questão de frisar não ser a mesma concepção dos jusnaturalistas; a concepção faz sentido, já que em sua opinião a família é a mais natural forma de associação. Nesta fase, a autoridade monástica foi substituída pela autoridade econômica - ou doméstica, já que o sentido da expressão “econômica” deriva de Aristóteles (BOBBIO, 1976).

Mas essa fase familiar, apesar de histórica, ainda é pré-estatal. A primeira forma de organização estatal, a **república aristocrática**, surge quando os servos e escravos associados às famílias se rebelam, desejando escapar à servidão; para conservar seu domínio, os chefes das famílias se juntam para autodefesa: *“a união dos chefes de família representa a primeira forma de Estado que, como se queria demonstrar, é uma república aristocrática, enquanto união de pais, num certo sentido paritária”* (BOBBIO, 1976: 121). A passagem da república aristocrática para a **popular**, ou democrática, também se dá por meio de uma revolta: os plebeus, oprimidos pelos “donos do poder”, adquirem direitos de propriedade, sociais e políticos, e se rebelam contra os aristocratas para exigirem o reconhecimento de seus direitos; mas a república popular rapidamente se degenera em licenciosidade e na luta das facções, surgindo então a

monarquia (BOBBIO, 1976; BERLIN, 1976). Para Vico, a monarquia é a mais perfeita forma de governo, pois *“é na verdade a própria república popular protegida contra seus males; é o governo popular levado à perfeição, quase imunizado contra a degeneração fácil e fatal”* (BOBBIO, 1976: 122). É uma continuação do governo popular, e não a sua antítese.

Bobbio, Berlin e Durozoi & Roussel concluíram que a teoria de Vico foi derivada da História romana, que ele considerava quase um modelo para o desenvolvimento da humanidade; há uma evolução dividida em três etapas em cada sociedade: em primeiro lugar, há a **era dos deuses**, em que os poderes são teocráticos, correspondente à fase associativa das famílias; posteriormente sobrevém a **era dos heróis**, onde a sociedade e o governo é aristocrática; por fim, a sociedade evolui à **era dos homens**, onde predomina a razão e se garante a igualdade de direitos (é a fase das repúblicas democrática e monárquica), e a autoridade é civil (BOBBIO, 1976; DUROZOI & ROUSSEL, 1992).

É preciso mencionar agora que Vico considerava a História a partir de uma concepção cíclica; mas, ao contrário dos demais pensadores, para ele o ciclo é progressivo, pois parte da fase do homem enquanto besta para chegar no governo monárquico (o melhor de todos). Mas a decadência da humanidade é um fato, e é preciso voltar ao início, para um novo ciclo - o que segundo Vico é observável no fato de que, após o Império romano ser conquistado pelos bárbaros, sobreveio uma fase de barbárie e o feudalismo medieval; dessa forma, por ser progressiva, a concepção viquiana se difere das antigas, e por ser cíclica, das modernas (BOBBIO, 1976).

Todo esse pensamento é desenvolvido com base na “nova ciência”. Como demonstra Berlin (1976), Vico não se baseou por acaso na História romana, tentando compreendê-la com base em seus conhecimentos da sociedade romana (por intermédio dos escritores e comentadores da época). É interessante também mencionar a crítica viquiana à teoria do contrato social: para Vico, é “absurdo” supor que homens em estado de barbárie sejam capazes de chegar a uma noção tão complexa quanto a de um contrato, a menos que já vivessem numa sociedade governada por normas e regras definidas - o que tornaria desnecessário o contrato (BERLIN, 1976). Além disso, *“um modelo estático como o contrato social omite os fatos sociológicos e psicológicos, isto é, a sobrevivência do passado no presente, e a influência da tradição, dos hábitos adquiridos e das formas que eles adotam; ele ignora ou distorce a visão real da sociedade como algo composto de muitas linhas variantes e entrelaçadas”* (BERLIN, 1976: 49).

Embora muitas mais contribuições de Vico pudessem ser destacadas (por exemplo, ele foi um verdadeiro precursor de Kant ao falar da importância da comunicação e da linguagem para o homem racional e, antes de Marx, apontou o conflito entre classes como base da mudança histórica), pode-se concluir com sua definição do segundo barbarismo (quando um ciclo termina e sofre uma inflexão): é a barbárie da reflexão, *“um tipo de senilidade e impotência, onde cada homem vive em seu mundo egoísta e dominado pela ansiedade, incapaz de comunicar-se ou de cooperar com seus semelhantes”* (BERLIN, 1976: 67).

2.11) Montesquieu (1689-1755)

Charles-Louis de Secondat, Barão de La Brède e de Montesquieu, ocupa uma posição incomum na história da teoria política: poucos são os casos de representantes da nobreza hereditária que se destacaram como pensadores políticos, e é provavelmente ele o único dentre estes que permanece como um objeto de extremo interesse ao longo dos séculos, não só no campo da Política, mas também do Direito e da Sociologia (ciência da qual ele pode até mesmo ser considerado um precursor). Montesquieu notabilizou-se pela teoria da divisão dos poderes, mas não foi seu inventor; além disso, elaborou uma tipologia dos regimes de governo, admitindo três (quatro, segundo alguns autores) formas, como os pensadores clássicos. Mas, ao contrário destes, inovou ao diferenciar os regimes conforme os órgãos de governo, e não de acordo com o número de governantes (RIBEIRO, in MONTESQUIEU, 1993). Ele deixou três livros de grande fama: “Cartas Persas”, “Considerações sobre a Grandeza e Decadência dos Romanos” e “O Espírito das Leis”; trata-se de obra suficiente para inspirar George H. Sabine (1961) a declarar que Montesquieu é o maior filósofo da língua francesa no século XVIII, à exceção de Jean-Jacques Rousseau.

Em sua obra-prima, “O Espírito das Leis” (na qual Montesquieu trabalhou durante pelo menos quinze anos), há uma exposição do pensamento de Montesquieu em sua forma mais madura e completa. Escrito de forma quase assistemática e desordenada, sem um plano coerente (apesar de o autor afirmar que o livro se baseia num projeto claramente definido, o livro é o resultado de reflexões inspiradas por viagens, leituras e conversas com outros sábios), essa obra presta-se a dois propósitos fundamentais: estudar a diversidade das leis e costumes, e auxiliar um governo sábio a proporcionar leis aos seus súditos (LOWENTHAL, in STRAUSS & CROPSEY, 1987); essas leis são definidas por Montesquieu como “(...) *as relações necessárias que surgem da natureza das coisas*” (citado por SABINE, 1961: 408).

Sabine (1961) analisa “O Espírito das Leis” de forma um pouco diferente de Lowenthal. Segundo ele, Montesquieu pretendia três objetivos com seu livro:

- a) Desenvolver uma teoria sociológica do governo e do direito, demonstrando o quanto estes dependem das condições em que vive o povo;
- b) Denunciar a monarquia absoluta francesa que, segundo ele, estava destruindo a Constituição da França e impedindo o desenvolvimento da liberdade dos súditos;
- c) Analisar as condições constitucionais da liberdade, para dessa forma restaurar as antigas liberdades do povo francês.

O que fica bem claro, confrontando-se os posicionamentos dos dois autores, é que Montesquieu não tinha em mente elaborar apenas um tratado teórico; ele pretendia ir além disso, buscando subsídios que lhe permitissem fornecer considerações de ordem prática, de ação. Em questões metodológicas, ao debruçar-se sobre o estudo das leis e costumes dos povos da Terra (objeto do livro, segundo o próprio

autor), Michel Troper (in CHÂTELET *et alli*, 1991) concluiu que Montesquieu se baseou num racionalismo de fundo cartesiano, que se vale de modelos abstratos (fato que, segundo Troper, levou muitos autores a considerar Montesquieu como um precursor do uso de “tipos ideais” na exposição científica) para explicar sistemas concretos. Além disso, ele pode ser efetivamente considerado um fundador do estudo comparado do Direito, e sua análise realmente se aproxima do modelo sociológico, o que levou Raymond Aron a chamá-lo “o primeiro sociólogo”. Seja como for, pode-se considerar que Montesquieu, a partir do estudo das sociedades individuais de sua época, tencionava chegar a uma Teoria Geral da Sociedade (BOBBIO, 1976).

De tudo isso, deve ficar a extrema riqueza do livro de Montesquieu; este autor não se ateuve somente aos ideais, e nem ao presente pois, como observa Lowenthal, *“a prática política, ou a arte de governar, exige que cada sociedade seja concebida e tratada em sua peculiaridade, quer dizer, à luz de sua história”* (in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 487), sendo que tal conhecimento histórico exige a teoria ou a filosofia (embora, como observa Lowenthal, Montesquieu considerasse a história mais importante que a filosofia para o estudo das normas legais). Dessa forma, e pensando a respeito das leis, Montesquieu pôde chegar à conclusão de que as leis são a aplicação da razão humana, mas também que são condicionadas por uma série de fatores, como as características físicas e as condições sociais do país para o qual elas são elaboradas (LOWENTHAL, in STRAUSS & CROPSEY, 1987).

O ponto de partida da análise do nobre francês é, tal como em Hobbes e Locke, uma descrição da vida do homem antes do surgimento das leis humanas. Originalmente, os homens eram apenas discerníveis das feras e animais selvagens, pois não possuíam linguagem nem razão, guiando-se pelo instinto e criando associações para autoproteção; tempos depois, começaram a formar, conscientemente, as sociedades. Estas geraram descontentamento e conflitos, pois alguns grupos se viram mais fortes do que os outros e passaram a lutar contra os mais fracos. A guerra primitiva faz surgir a lei, regulando as relações entre os súditos e entre estes e os governantes; a lei é considerada a única forma de suprimir a guerra (LOWENTHAL, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Kohn-Bramstedt (in MAYER, 1939), acrescenta um importante detalhe à esta exposição do estado de natureza em Montesquieu: ao contrário de Hobbes, o francês não considera o ser humano como naturalmente mau - mas nem por isso ele chega ao extremo de afirmar (como faria Rousseau) que é naturalmente bom; em vez disso, preferiu imaginar o homem no estado original, pré-sociedade civil, como tendo seu caráter determinado por “causas diferentes” - o que Kohn-Bramstedt denomina “relativismo de Montesquieu”. Joseph Dedieu também levanta um ponto de suma importância: apesar de o conceito de justiça só ser compreensível ao cidadão, os homens primitivos já possuíam concepções (ainda que toscas) do que é justo e do que é injusto pois, *“(...) antes de qualquer lei, as relações de justiça eram possíveis, assim como antes de ter sido traçado um círculo, todos os raios eram iguais”* (in GALVÃO & QUIRINO, 1992: 251).

A concepção de justiça deriva dessas idéias originais de “justo” ou “injusto”. Montesquieu admite que o universo é governado pelas leis naturais, mas faz a ressalva de que os homens, pela sua inteligência

e pela razão, acabam por não obedecer a essas leis naturais, quebrando-as em nome de seus próprios interesses e desejos, e obrigando-se a elaborar **leis positivas** promulgadas, em toda sociedade, pela autoridade que mantém unido o grupo. Essas leis positivas exigem a observância das leis naturais, com um relacionamento descrito por Norberto Bobbio da seguinte forma: *“a lei natural se limita a enunciar um princípio (...); as leis positivas estabelecem a cada momento - e de forma diversa de acordo com as diferentes sociedades - ‘como’ devem ser feitas as promessas para que sejam válidas as sanções impostas aos que não as mantiverem, para tornar mais provável sua execução, etc.”* (BOBBIO, 1976: 129). As leis positivas são divididas em três categorias, a saber:

- a) Leis que regulam as relações entre grupos diferentes - o “direito das gentes” ou, modernamente, direito internacional;
- b) Leis que regulam as relações entre governantes e governados - o “direito político”, hoje conhecido como o direito público;
- c) Leis que regulam as relações entre os governados - que até hoje são conhecidas como direito civil (BOBBIO, 1976).

Vistos esses elementos sobre a lei em Montesquieu, pode-se passar para a sua teoria das formas de governo. Segundo o pensador francês, toda nação possui um **espírito geral**, *“que contribui para forjar governo, religião, tradições, costumes e maneiras”* (CHEVALLIER, 1993: 122), ou seja, as causas morais preponderam sobre as físicas (e climáticas - a “Teoria dos Climas” foi muito famosa quando da publicação de “O Espírito das Leis”) na formação de um país. A teoria das formas de governo aparentemente não se desvia muito da tripartição clássica (democracia, aristocracia e monarquia); as coisas, entretanto, não são tão simples assim, e essa teoria contribui em muito para manter Montesquieu entre os pensadores políticos que despertam atenção até os dias de hoje.

Em primeiro lugar, Montesquieu considera três formas de governo: **república** (divisível em democracia e aristocracia), **monarquia** e **despotismo**. Ou seja, ele elevou uma forma classicamente “degenerada” ao *status* de forma “pura” de governo, e reuniu duas formas “puras” clássicas em uma classe só. Como observa Jean-Jacques Chevallier (1993), com inspirado senso de humor, da mesma forma que os Três Mosqueteiros eram quatro, a tripartição de Montesquieu implica em quatro formas de governo. Segundo Émile Durkheim, Montesquieu não diferenciou as formas de governo de acordo com o número dos governantes (tal como vinha acontecendo desde os tempos de Aristóteles): *“(...) esses três tipos de sociedade não diferem apenas no número de governantes e na administração dos negócios públicos, mas na sua natureza por inteiro”* (in GALVÃO & QUIRINO, 1992: 238). O termo “natureza” empregado por Durkheim tem um caráter mais geral do que em Montesquieu; este último considerava que os governos diferem não apenas na **natureza**, como também no **princípio**.

Segundo Bobbio (1976) e Chevallier (1993), a natureza é a estrutura particular do governo, que determina “quem” e “como” governa, enquanto que o princípio é o que faz o governo agir, é a “paixão” (ou “mola”, na terminologia de Montesquieu) que induz os súditos a agirem de acordo com as leis estabelecidas; segue-se daí que as leis de uma nação devam estar em conformidade não apenas com o princípio, mas também com a natureza. Um governo se corrompe quando age contrariamente aos seus princípios (CHEVALLIER, 1993). Ao princípio e à natureza, Michel Troper acrescenta um terceiro elemento que, segundo ele, foi sistematicamente negligenciado pelos comentadores e analistas de Montesquieu: o **objeto**, que é o objetivo próprio que cada tipo de governo procura atingir, depois de assegurada sua conservação; a tirania busca as delícias do príncipe e a monarquia, a glória do monarca e do Estado - estranhamente, Montesquieu não se posiciona sobre o que seria o objeto das repúblicas (TROPER, in CHÂTELET *et alli*, 1991).

A república democrática tem como natureza o povo (enquanto conjunto de cidadãos): este é soberano e, ao mesmo, tempo súdito e monarca - ou seja, ela se baseia no governo da maioria; de forma similar, seu princípio é a virtude: cada cidadão deve estar disposto a sacrificar aspectos pessoais em nome do Estado, o que implica em extinguir-se a república quando cessa a virtude (CHEVALLIER, 1993). Durkheim (in GALVÃO & QUIRINO, 1992) menciona um detalhe importante: a virtude deve ser considerada não apenas em seu aspecto político, mas também ético. Para Montesquieu, a democracia só pode existir numa cidade-Estado de pequeno tamanho, nas quais os cidadãos coloquem o bem público acima do privado, e as assembléias de cidadãos sejam diretas, e não representativas; se isso implica em grandeza moral das pessoas, ao mesmo tempo conduz à mediocridade: as democracias não se direcionam para o comércio, elemento que para ele estimulava as artes e o desenvolvimento dos talentos humanos - embora Montesquieu tenha separado repúblicas comerciais (como Atenas) e repúblicas militares, das quais Esparta é o exemplo mais perfeito, ele considera que as democracias comerciais logo se corrompem (LOWENTHAL, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Tal corrupção se verifica quando a democracia perde ou exacerba o espírito de igualdade entre os cidadãos, resultando em tirania (CHEVALLIER, 1993).

As repúblicas aristocráticas são aquelas nas quais somente uma pequena parte dos cidadãos é soberana. A natureza de uma república aristocrática é o poder de um grupo, e o espírito é a moderação desse grupo, que deve governar no sentido de evitar que a desigualdade criada pelo governo de uma minoria destrua o Estado (CHEVALLIER, 1993). O governo aristocrático também é mais compatível com os pequenos Estados e, à medida em que se expande o número de cidadãos com direitos políticos, mais ele se aproxima da democracia; esta pode ser considerada, portanto, como um aperfeiçoamento do governo aristocrático (LOWENTHAL, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Châtelet, Duhamel e Pisier-Kouchner (1982) mencionam que, na visão de Montesquieu, a forma aristocrática deve ser preferida à democrática “mas, de qualquer modo, o regime republicano é uma forma superada, simples sobrevivência histórica condenada por causa do aumento de tamanho dos Estados modernos” (CHÂTELET *et alli*, 1982: 63).

A monarquia tem como natureza o governo de um só, mas esse monarca governa conforme leis fundamentais estabelecidas, e é controlado por poderes intermediários, que impedem abusos de poder por parte do rei e exercem funções estatais (BOBBIO, 1976; CHEVALLIER, 1993). Lowenthal (in STRAUSS & CROPSEY, 1987) acrescenta um ponto bastante importante: esses poderes intermediários devem frear não somente a ação do monarca, mas também do povo, e evitam que o governo caia no despotismo. O princípio do governo monárquico é a honra: *“a ambição de distinguir-se, própria de todas as classes e indivíduos, provoca condutas que resultam em benefício público apesar de terem como propósito só o bem privado e egoísta”* (LOWENTHAL, in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 493). De acordo com Joseph Dedieu, os poderes que contrabalançam os do monarca e impedem que ele aja de acordo com seus caprichos são o clero, a nobreza e o corpo de magistrados, sendo este último uma espécie de Parlamento hereditário que media as relações entre um monarca e seu povo (in GALVÃO & QUIRINO, 1992). Um detalhe interessante levantado por Dedieu (e também por Lowenthal) é que, embora Montesquieu se concentre na excelência do governo monárquico assim constituído, era o regime republicano que gozava de sua maior simpatia - embora, como visto, ele considere este último impossível de existir nos tempos modernos.

A monarquia pode degenerar num regime despótico. Este é, sem dúvida, o pior de todos. A natureza de tal forma é o governo de um só, mas este governa somente de acordo com seus desejos, sem seguir nenhuma lei; o princípio é o medo, ou o temor (LOWENTHAL, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). É um regime no qual a honra, a virtude e a moderação não possuem lugar, e a violência toma conta de tudo. Apesar de ser a pior forma de governo, é a mais comum (sobretudo em países orientais nos quais, segundo Montesquieu, o “clima, a geografia e a população” convidam a estabelecer essa forma), pois é mais fácil estabelecer um governo violento do que um moderado (LOWENTHAL, in STRAUSS & CROPSEY, 1987; DEDIEU, in GALVÃO & QUIRINO, 1992; CHEVALLIER, 1993).

Tendo sido estabelecida a tipologia das formas de governo em Montesquieu, o próximo ponto que merece interesse é a separação dos poderes, teoria que granjeou fama imortal ao pensador francês, embora, como mencionado anteriormente, ele não tenha sido o criador dessa idéia. A teoria da separação dos poderes possui lugar de extremo destaque dentro do sistema filosófico de Montesquieu, pois se constitui num requisito fundamental para o estabelecimento de um governo moderado. Como escrevem Châtelet, Duhamel e Pisier-Kouchner, a solução para qualquer despotismo está na *“(...) adoção de um governo moderado, onde a separação dos poderes torne-se a garantia indispensável da liberdade política”* (CHÂTELET *et alli*, 1982: 65). Convém notar também, como fazem os autores supracitados, que a liberdade política de que fala Montesquieu está indissolivelmente ligada à lei, sendo definida como tudo o que um cidadão, por força da lei, pode fazer (CHEVALLIER, 1993); Chevallier acrescenta importante observação: a liberdade política existe em países nos quais vigora a separação dos poderes, pois esta coíbe os abusos do poder por parte daqueles que o exercem.

O poder judiciário, para Montesquieu, deve ser entregue a tribunais, cujos juízos devem ser preparados em conformidade com a lei escrita; o legislativo, por sua vez, deve ser dividido em dois: representantes eleitos pelo povo (excluindo-se apenas pessoas de baixíssima condição), que compõem a parte principal do poder, e um grupo de nobres que se distingam pela linhagem, honras e riquezas, que garantam seus direitos hereditários; e o executivo, por fim, deve ser dotado de poder de veto sobre as legislaturas (LOWENTHAL, in STRAUSS & CROUSEY, 1987). Dois pontos merecem ser ponderados: em primeiro lugar, podem-se notar ecos claros da Constituição inglesa (que Montesquieu muito admirava) nessa teoria de separação de poderes (CHEVALLIER, 1993) e, em segundo lugar, os poderes não estavam tão absolutamente separados quanto queria Montesquieu: *“o legislativo devia reunir-se quando o executivo o convocasse; este conserva um veto sobre a legislação; e o poder legislativo devia exercer poderes judiciais extraordinários”* (SABINE, 1961: 412). Ou seja, ainda que aparentemente estejam separados, os poderes se interligam e dependem uns dos outros, cabendo ao legislativo desempenhar o principal papel dentre os três. De qualquer forma, essa separação seguia dois princípios fundamentais: primeiro, um mesmo órgão ou indivíduo não pode exercer dois poderes diferentes na mesma nação; e segundo, deve haver uma “balança dos poderes”, que corresponde ao poder de veto do monarca às duas frações do legislativo, compostas por nobres e por representantes do povo (TROPER, in CHÂTELET *et alli*, 1991).

Embora Montesquieu discorra longamente sobre assuntos como as influências da natureza sobre os governos e a religião (onde, ao mesmo tempo, critica e elogia o cristianismo, demonstrando uma imparcialidade não muito comum em sua época), esses temas são de menor interesse neste trabalho. Antes de concluir, convém chamar a atenção para o elogio que o autor faz ao **comércio**. O comércio traria refinamento espiritual aos homens, moderação, frugalidade, economia, sabedoria e tranqüilidade, gerando riquezas para o país e trazendo a paz; não somente, o desejo de ganhar economicamente era positivo, na visão de Montesquieu, pois evitava as disputas pelo poder (HIRSCHMAN, 1977). David Lowenthal acrescenta: *“o comércio leva às riquezas, as riquezas ao luxo, o luxo à perfeição das artes”* (in STRAUSS & CROUSEY, 1987: 502); o comércio é o elemento que conecta a origem imperfeita da humanidade e o ideal de liberdade a que ela pode chegar. Mas ao lado dos elogios, Montesquieu reconhecerá que o comércio tem a grave consequência de monetarizar as relações entre os homens, deixando de lado as virtudes morais (HIRSCHMAN, 1977); mas quanto a este ponto, é preciso sublinhar que o nobre francês não considerava o mundo político compatível com a verdadeira moral (LOWENTHAL, in STRAUSS & CROUSEY, 1987).

Montesquieu surge, dessa forma, como uma figura de extremo interesse dentro do pensamento político moderno; os autores citados neste trabalho variam do elogio fácil (Jean-Jacques Chevallier) à crítica sem reservas (George H. Sabine), passando pela análise mais técnica de Michel Troper, Norberto Bobbio e David Lowenthal. Este último soube resolver alguns dilemas existentes em “O Espírito das Leis”, a partir de sua afirmação de que Montesquieu une influências clássicas (como a diversidade de regimes

políticos) a Maquiavel e Locke, na negação de que a virtude (em seu sentido clássico) seja o guia fundamental da ação política. E em seu elogio ao comércio, ele se mostra um dos primeiros arautos de um mundo que estava ainda em sua formação, no qual o interesse pessoal prepondera sobre todas as demais considerações como guia das ações do homem. Neste sentido, o pensamento de Montesquieu se reveste de maior originalidade, além de ganhar muito em importância; à medida em que essa idéia volte a ser abordada neste trabalho, far-se-á uma volta às idéias do nobre francês.

2.12) David Hume (1711-1776)

Filósofo, historiador e diplomata escocês, Hume ocupa um lugar de destaque na história do pensamento político não pela formulação de uma teoria política completa, mas pela sua crítica ao jusnaturalismo (ou seja, a corrente de pensamento baseada na premissa da existência de um direito natural perfeitamente racional). Apesar de muitas vezes ter sido acusado de conservadorismo, Hume deve ser considerado antes de mais nada como um cético e um crítico filosófico, cuja obra apontava para novas direções na reflexão filosófica ocidental, influenciando não somente o pensamento britânico até John Stuart Mill, como vários pensadores franceses do século XVIII, chegando inclusive a chamar a atenção de Kant (DUROZOI & ROUSSEL, 1990).

Hume deixou uma vasta obra filosófica escrita, tendo também se voltado para problemas de economia. Entre seus livros, destacam-se o “Tratado da Natureza Humana” (dividido em três seções, das quais a primeira “Do Entendimento”, constituiu-se em uma das suas obras mais conhecidas, ao ser republicada em 1748 como “Investigação Sobre o Entendimento Humano”), “Pesquisas Sobre os Princípios da Moral” (publicado no Brasil como “Investigação sobre os Princípios da Moral”, “Diálogos Sobre a Religião Natural”, e um conjunto de “Ensaio”, que contém, entre outros, alguns de seus escritos mais especificamente voltados para os temas da política, como “Do Contrato Original”, e “Da Origem do Governo” (HILL, in STRAUSS & CROPSY, 1987; DUROZOI & ROUSSEL, 1990; DELEULE, in CHÂTELET *et alli*, 1991).

Para se apresentar o pensamento político de Hume, é preciso (mais do que em relação a qualquer outro pensador já abordado antes) antes fornecer uma visão geral a respeito de seu sistema filosófico, que é fundamental para a compreensão das conclusões a que ele chegou a respeito de temas como o direito natural, a origem do Estado e o contrato social. Inicialmente, Hume concebe a filosofia como uma crítica a todas às crenças previamente recebidas e sobretudo ao racionalismo cartesiano (DUROZOI & ROUSSEL, 1990), que parte do princípio da capacidade de duvidar (HILL, in STRAUSS & CROPSY, 1987); o alcance do conhecimento humano é bastante restrito no sistema filosófico de Hume, que se baseia em percepções (divididas em impressões e idéias), e só consegue captar as relações entre idéias, e não os fatos:

“só podemos conhecer o que se acha implicado, por força, em nossas idéias; em certo sentido, só podemos tomar de nossas idéias o que pusemos nelas” (HILL, in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 508).

Para Hume, a razão não é tão perfeita quanto os racionalistas e os partidários da teoria do direito natural queriam fazer acreditar: *“a razão só é guia da conduta no sentido de que mostra quais meios servem para alcançar um fim desejado ou o modo de evitar um resultado desagradável; mas o caráter agradável do resultado não é razoável nem irracional”* (SABINE, 1961: 441). A razão deve ser considerada uma “escrava” das paixões, de acordo com Hume; existe para servi-las e para guiar o homem no sentido de satisfazer os designios que aquelas ditam, sendo dessa forma incapaz de, por si só, inspirar ou impedir as ações humanas (SABINE, 1961; HILL, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Sendo a razão dotada dessa natureza restrita, ela não pode ser considerada a fonte de distinções morais: a virtude e o vício não se originam do entendimento, porque não são relações entre coisas ou fenômenos; são, antes disso, originados da aprovação ou reprovação moral e não podem ser objetos do entendimento humano (HILL, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Aquilo que Hume considera moral está ligado à obrigação; a virtude e o vício estão, por sua vez, ligados ao prazer: o que as pessoas consideram virtuoso é na verdade prazeroso a elas, e tudo o que se faz vicioso causa desprazer. Segundo Hill (in STRAUSS & CROPSEY, 1987), Hume dividiu as qualidades virtuosas em quatro grupos:

- a) Qualidades úteis aos outros, como a justiça;
- b) Qualidades benéficas àquele que as possui, como a prudência;
- c) Qualidades agradáveis aos outros, como a engenhosidade;
- d) Qualidades agradáveis àquele que as possui, como a auto-estima.

Essa classificação não deve ser considerada estanque, pois uma qualidade pode ser colocada em mais de uma classe; além disso, a questão da virtude se mostra indissolutamente ligada à aprovação de um ato, e ao prazer extraído da prática desse ato (HILL, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Os homens são considerados por Hume como dotados de uma simpatia em relação aos demais (o que, ao mesmo tempo, evita que se caia na moral egoísta de Hobbes e Locke, e na idéia do ser humano como naturalmente benevolente para com seus semelhantes). Assim, sendo a razão incapaz de implicar a conduta, e sendo a moral algo que os homens se obrigam a fazer, além do aspecto de que as paixões são determinantes da ação, Hume chegou à conclusão que as ações humanas são motivadas pela vontade de se alcançar o prazer ou evitar a dor - e a moral, que se condiciona pelas paixões, deve se caracterizar pela complexidade e generalismo, já que nenhuma paixão é capaz de oferecer, por si só, um guia axiomático para a razão (HILL, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Com tudo isso, Hume pôde criticar não somente a idéia da razão determinante da moral, mas também a origem racional da religião: esta procede exclusivamente de sentimentos e da crença (DUROZOI & ROUSSEL, 1990).

Visto isso, pode-se passar a um exame das idéias políticas de Hume. O realismo com que impregnou seu pensamento político levou seus contemporâneos a acusá-lo de “jacobinismo”, ou de “conservadorismo”, devido a um princípio por ele enunciado, e no qual era admitida a possibilidade de um governo injusto se tornar legal, apenas pelo passar do tempo (DELEULE, in CHÂTELET *et alli*, 1991). É conveniente iniciar o estudo do pensamento político de Hume a partir de sua concepção do surgimento do Estado. Hume desprezava a idéia de um “estado de natureza” original e anterior à sociedade como simples ficção filosófica, mas admitia a hipótese de que os homens vivessem originalmente em um estado de isolamento e selvageria, no qual suas necessidades não podiam ser satisfeitas (HILL, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Segundo ele, as noções de governo e de Estado surgem de uma motivação econômica, com a “(...) *missão de preservação das vantagens adquiridas pelo processo já comprometido de domínio da concorrência selvagem*”; o Estado é antes apreciado e desejado pelos homens, por prestar esses serviços, do que exigido por eles enquanto poder repressivo (DELEULE, in CHÂTELET *et alli*, 1991: 514).

A sociedade, para Hume, pode ter sido primitivamente criada por um acordo, mas tal sociedade original nada tem a ver com as atuais; isso o levou a considerar que nenhum governo poderia exigir de seus súditos o consentimento para seus atos com base em tal acordo [como observa Deleule (in CHÂTELET *et alli*, 1991) para Hume o consentimento é o mais justo fundamento do governo, mas exige condições muito especiais inexistentes, quase impossíveis para seu exercício]. Os deveres de obediência política e o de cumprir um pacto nada tem a ver um com o outro, mas tais deveres existem porque são necessários para a manutenção de uma sociedade estável (SABINE, 1961); os deveres de obediência ao governo e observância das leis são chamados “virtudes artificiais” por Hume (HILL, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). A teoria do contrato social é, dentro da visão de Hume, contrária a todos os sentimentos naturais dos homens: “*tão longe se encontram os governantes de conceber sua autoridade fundada no consentimento dos governados que se inclinam a considerar essa visão como ambiciosa. E os governados geralmente se crêem nascidos para obedecer a um governo particular*” (HILL, in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 526).

A sociedade primitiva é, na concepção de Hume, impulsionada pela busca do prazer e pelo desejo sexual que atrai homens e mulheres; essa sociedade é de manutenção bastante difícil, sobretudo pelo desejo de posses dos seres humanos. O único remédio para essa sociedade está em uma convenção ou um acordo (e não um contrato) que estabeleça que um homem não tenha direitos sobre as posses dos demais - e que tal acordo seja respeitado conforme a conveniência em mantê-lo; a regra fundamental da justiça, para Hume, é a estabilidade da propriedade (HILL, in STRAUSS & CROPSEY, 1987).

Nem sempre as vantagens da sociedade são tão visíveis assim; alguns homens podem considerar que seu interesse seria melhor atendido por atos de injustiça. Para evitar que essa prática se dissemine na sociedade, o remédio encontrado pelos homens é a instituição de um governo. O objetivo principal de tal governo é a administração da justiça, ou seja, a proteção dos contratos de propriedade e o uso da coação,

se necessário, para garantir o cumprimento de tais contratos; quanto à distinção entre os governantes e os governados, Hume considera que “(...) *alguns homens são nomeados governantes, quer dizer, colocados em uma posição em que têm um interesse imediato na administração da justiça (...). O resto dos homens é governado, quer dizer, é constrangido e restringido pelos governantes para que seu interesse imediato se apegue à justiça*” (HILL, in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 522). Sociedade e governo, portanto, são invenções dos homens e devem trazer-lhes somente benefícios; se não cumprirem com essa função, podem ser objeto da resistência dos cidadãos, podem ser desobedecidos.

Para Hume, o governo deve possuir uma assembléia popular e um senado aristocrático, sendo aquela eleita pelos proprietários, enquanto que o componente aristocrático deve ser moderado, recebendo elementos de democracia, para que se evite que se torne opressivo; segundo ele, mesmo a monarquia absoluta poderia cumprir com os objetivos de um governo civil livre, não sendo, portanto, tão detestável quanto a pintava Locke. Hume concluiu que mesmo as monarquias absolutas de seu tempo representavam instituições políticas muito mais avançadas que os despotismos e tiranias denunciados pelos escritores clássicos, estando assim capacitadas a fornecer condições razoáveis de vida a seus súditos (HILL, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). A distinção entre absolutismo e despotismo encontrava sua melhor defesa.

Segundo Hume, um governo se funda sobre a opinião e o costume, e não sobre pactos; os homens não se preocupam em investigar por que se obedece a um determinado governo, satisfazendo-se com a idéia de que isso ocorre porque faz parte do costume: *o fundamento do governo verdadeiramente de acordo com as inclinações naturais do homem não é o contrato e sim o costume*” (HILL, in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 527). Ainda assim, as inovações ocupam um lugar de destaque na teoria de Hume; não há, para ele, limites para as inovações, e um governante deve saber utilizá-las no sentido de que representam, de uma forma ou de outra, sinais de época. Conquanto o tempo consolide as instituições políticas, ele também realiza um trabalho de aperfeiçoamento; com base nisso, Hume pôde concluir: *“nada mais importante em um Estado que a conservação de seu governo tradicional, sobretudo se é um governo livre”* (citado por HILL, in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 528).

Portanto, fica nítido que coube a Hume desfechar o maior ataque, até sua época, à teoria do direito natural, mas também deve ser notado que ele também trouxe a noção de utilidade para o lugar das idéias de direitos invioláveis ou de justiça natural (SABINE, 1961) - noção esta que, como será visto posteriormente, viria a ocupar um lugar de grande destaque não só dentro do desenvolvimento do pensamento político, com as obras dos utilitaristas (Bentham, James e John Stuart Mill), como também no econômico, por meio dos economistas clássicos (Smith, Ricardo, Malthus, entre outros). E Didier Deleule (in CHÂTELET *et alli*, 1991) chama atenção para um detalhe importante: ainda que se possa acusar Hume de conservadorismo, pela sua defesa da estabilidade do governo como um objetivo a ser alcançado em qualquer sociedade, tal conservadorismo não pode ser confundido com conformismo; a noção de instituições políticas em

aperfeiçoamento contínuo impede essa acusação, ao indicar a idéia de busca eterna de uma melhor situação para um Estado.

2.13) Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)

Jean-Jacques Rousseau é, provavelmente, o maior filósofo francófono do século XVIII. Tendo nascido em Genebra (Suíça), Rousseau viajou muito durante toda sua vida; passou muitos anos em Paris, onde entrou em contato com os Enciclopedistas e com Voltaire, e esteve na Inglaterra, onde conheceu David Hume. Entretanto, não chegou a ser amigo de nenhum desses pensadores, tendo se tornado famosas suas contendas com Denis de Diderot. Legou vasta obra, não somente de conteúdo filosófico ou político, mas também no campo da pedagogia; ainda que seu livro mais conhecido seja “O Contrato Social” (publicado em 1762), muitos outros merecem ser lembrados: “Discurso sobre as Ciências e das Artes”, “Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens”, o verbete da “Enciclopédia” sobre Economia Política, “Discurso sobre a Origem das Línguas”, “Emílio ou Da Educação”, “A Nova Heloísa”, “Diálogos”, “Os Devaneios do Caminhante Solitário” e “As Confissões”, esta última uma autobiografia quase romaneada (DUROZOI & ROUSSEL, 1990). São dignos de destaque, também, seus projetos de Constituição para a Polônia e a Córsega.

Tal como Maquiavel, Hobbes, Locke e Montesquieu (apenas para citar alguns), Rousseau foi, ao longo dos séculos, objeto tanto de críticas virulentas quanto de elogios apaixonados; não se contesta, no entanto, sua posição entre os principais pensadores políticos de todos os tempos. A análise do pensamento de Rousseau não é um trabalho dos mais simples; uma hipótese de Ernest Cassirer, autor de importante livro sobre o pensador (“*The Question of Jean-Jacques Rousseau*”, publicado em 1954) parece ser aceita sem grandes restrições: a obra de Rousseau, embora se mostre intimamente ligada à sua personalidade, não se circunscreve nem se limita à ela e, posteriormente, revela-se como uma formulação objetiva de questões - o que fica bastante nítido em suas teorias das formas de governo e da função do Legislador, nas quais se observam ecos nítidos de sua origem genebrina e do papel de Calvino na constituição do governo daquela nação. Conclui Cassirer: “*com um pensador desta espécie, o conteúdo e o sentido da obra não podem ser separados do seu fundamento na vida pessoal; cada um deles só pode ser compreendido com o outro e no outro*” (in GALVÃO & QUIRINO, 1992: 383).

Dessa maneira, a afirmação de Durozoi e Roussel (1990) de que as experiências desfavoráveis levaram Rousseau a considerar ruins todas as formas atuais de sociedade faz sentido e permite uma primeira aproximação ao pensamento político do genebrino. E auxilia a entender aquela que seria sua frase mais famosa, com a qual inicia o “Contrato Social”: “*o homem nasce livre, e por toda a parte se encontra a ferros*” (ROUSSEAU, 1987: 22). A sociedade civil é, na visão de Rousseau, injusta, e isso se deve à parcialidade da política de seu tempo; o Estado se voltava apenas ao problema de sua conservação, e

deixava de lado o mais importante, ou seja, a felicidade dos cidadãos (uma crítica um tanto direta a Maquiavel, pode-se dizer) - tal interesse pela autoconservação acaba com a “vida boa” das pessoas no Estado (BLOOM, in STRAUSS & CROPSEY, 1987).

Essa concepção rousseauiana se choca violentamente com o pensamento iluminista, que considerava o Estado, enquanto uma realização da razão humana, capaz de desenvolver as artes e as ciências, e dessa forma garantir a felicidade humana; Rousseau, por sua vez, considerava que o progresso científico só traria injustiça e desigualdade, corrompendo a moral por exigir “vícios da alma” como o ócio, o luxo ou a curiosidade para seu florescimento. E como os talentos para a arte e a ciência não estão igualmente distribuídos pela sociedade, isso induz os homens a viverem em desigualdade: *“a sociedade se transforma, para manter as artes e as ciências, assim como seus produtos, e esta transformação cria uma vida cheia de vanglória e de injustiça”* (BLOOM, in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 530). Além disso, ele atacou duramente o liberalismo tradicional, por considerar que o egoísmo racional não poderia ser considerado um bom motivo moral para as ações dos homens; em sua concepção, veneração, fé e intuição moral são os pilares tanto do caráter quanto da sociedade (SABINE, 1961).

Na sua crítica ao Iluminismo, Rousseau se aproxima de Vico, mas isso não o torna um seguidor do pensamento italiano, pois ele se encaixa na corrente dos jusnaturalistas, embora chegue a conclusões bem diferentes da maioria dos outros pensadores que dela fazem parte; para ele, o estado de natureza era superior ao civilizado e a introdução da cultura e da propriedade trouxeram mais mal do que bem ao homem, por terem atirado os homens na desigualdade. Além disso, ele considerava que soberano e governo são figuras diferentes (ao contrário de Hobbes, que as identifica numa só instituição), sendo o soberano a representação da **vontade geral** da população (KOHN-BRAMSTEDT, in MAYER, 1939); mas, ao contrário de Locke, que também separou governo e soberano, Rousseau deu a este um papel de extremo destaque ao considerar o governo apenas um instrumento da vontade do soberano, a quem foi delegada a autoridade: o soberano age como *“(...) um fator ativo dentro da sociedade, e não como um elemento passivo que presta aquiescência à obra do governo”* (COLE, 1932: 34). A soberania pertence ao povo, e como expressão da vontade geral, ela é inalienável, indivisível, infalível e absoluta (CHÂTELET *et alli*, 1982).

O conceito de vontade geral possui uma posição capital dentro da obra de Rousseau, e exige maior detalhamento. A definição de vontade geral é bem clara: não se trata da simples soma de vontades particulares, nem da vontade da maioria ou mesmo de todos, mas da vontade voltada para o interesse geral da coletividade, em vez de para o particular individual (CHEVALLIER, 1993); em outras palavras, *“é vontade pura. (...) É formal, e o que a distingue da vontade particular é que só pode desejar o que todos, teoricamente, pudessem desejar”* (BLOOM, in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 538). A importância do conceito de vontade geral, a ponto de inspirar seu tratamento neste ponto da exposição, é muito bem salientada por Bloom: *“a sociedade civil simplesmente é o acordo entre um grupo de homens, em que cada um formará parte da vontade geral e a obedecerá”* (in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 538).

Tendo-se esse conceito em mente, pode-se analisar a teoria política rousseauiana. O problema político fundamental do pensador genebrino foi descrito por Alan Bloom da seguinte maneira: “*o homem, livre por natureza, necessita um governo para organizar e regular a vida em comum com que se comprometeu. Mas precisamente porque nele se desenvolveram paixões terríveis que exigem um governo, torna-se difícil um governo justo porque os homens que fazem a lei estão sob a influência de tais paixões, e os cidadãos continuam a tê-las e têm todo interesse em alterar o governo para satisfazê-las*” (in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 536). Assim, como exigir que um indivíduo sacrifique suas paixões em nome de uma comunidade? Como pode um contrato entre homens egoístas, voltados para seus interesses próprios?

Para Rousseau, ao contrário de Aristóteles, os homens não são seres naturalmente políticos, o que lhes permite sobreviver fora da sociedade, sendo iguais pela sua natureza; aliás, esta é criada artificialmente pelos seres humanos, por meio de convenção (BLOOM, in STRAUSS & CROPSEY, 1987) - há que se notar, como faz Sabine (1961), que a categoria fundamental do pensamento de Rousseau não era o homem, mas o cidadão. Segundo ele, os homens viviam num estado de natureza que, ao contrário da visão hobbesiana, não era um estado de guerra ou conflito permanente entre os homens, sendo, na verdade, muito mais belo e puro do que a civilização que ele conhecia (KOHN-BRAMSTEDT, in MAYER, 1939); Hobbes e seus seguidores incorreram num grave erro, em sua concepção, pois interpretaram a vida do homem no estado de natureza conforme a visão que possuíam da vida em sociedade (BLOOM, in STRAUSS & CROPSEY, 1987) - uma crítica que o aproxima de Vico. Como observa R. H. S. Crossman (1969), o que Rousseau considerava “natural” não era o racional, nem o lógico, mas o sentimental e o emocional - e esses sentimentos e emoções, a **bondade** do homem, eram perdidos na passagem do estado de natureza para a sociedade civil. O que Rousseau chama de bondade, convém ressaltar, não é a virtude nem a moral; no estado de natureza o homem faz o que quer, simplesmente por desejar fazê-lo, mas não provoca danos a outrem intencionalmente (BLOOM, in STRAUSS & CROPSEY, 1987).

Sendo o estado de natureza tão perfeito e idílico quanto Rousseau o pinta, e a sociedade civil de seu tempo tão corrupta, a questão que se afigura é por que os homens desistiriam dele, criando a sociedade civil; segundo Bloom (in STRAUSS & CROPSEY, 1987), para Rousseau, do estado de natureza não deriva nenhum direito de um homem em governar os demais, o “direito do mais forte” também não pode ser considerado um direito (o que impede os homens de escravizarem-se entre si), e a família não existe nele, sendo as relações entre homens e mulheres, e entre pais e filhos meramente casuais. No entanto, os homens possuem duas características especiais: em primeiro lugar, o ser humano não é totalmente determinado por seus instintos, pois sua vontade é livre e, em segundo lugar, ele é o único animal que busca continuamente se auto-aperfeiçoar. Na verdade, o homem no estado de natureza “*se distingue por não ter quase nenhuma natureza, sendo pura possibilidade. Não possui fins, tão somente possibilidades*” (BLOOM, in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 534). E são essas potencialidades, que o homem busca desenvolver, que o direcionam para a sociedade civil, já que não podem ser alcançadas no estado de natureza. A tendência a

constituir sociedades é universal: *“onde quer que os indivíduos tenham um interesse comum, constituem uma sociedade, permanente ou transitória (...) As sociedades maiores não estão compostas diretamente de indivíduos, mas de sociedades menores, e cada sociedade maior estabelece os deveres das sociedades menores que as compõem”* (SABINE, 1961: 430).

No estado de natureza, não há propriedade; no “Discurso Sobre a Origem da Desigualdade”, Rousseau não coloca a propriedade como um direito do homem, e no “Projeto de Constituição para a Córsega”, chega a considerar o Estado como o único proprietário. No entanto, ele não pretendia defender a abolição da propriedade (que, de forma quase paradoxal, defendeu em seu artigo sobre a Economia Política como o mais sagrado de todos os direitos do cidadão), preferindo considerá-la como um direito a ser usado **dentro** da comunidade, e não **contra** ela (SABINE, 1961). A propriedade é uma consequência da vida em sociedade, pois se configura como um *“resultado de idéias, necessidades previstas, conhecimento e industriiosidade, que não eram intrinsecamente naturais”* (SABINE, 1961: 429); a propriedade não é a única inovação da sociedade civil, pois a liberdade civil (um direito moral, superior à liberdade natural) e a igualdade são exclusivos dos cidadãos, habitantes da sociedade civil (SABINE, 1961). A origem da propriedade, entretanto, deve ser procurada na agricultura: *“o cultivo da terra é a fonte da propriedade privada”* (BLOOM, in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 535). Embora a propriedade privada seja uma das fontes da desigualdade entre os homens, não pode ser considerada a única; os homens possuem naturalmente habilidades e talentos diferentes, que lhes permitem ter propriedades diferentes e, não havendo lei natural nem juiz que regule as diferenças entre os homens (alguns possuem mais terras do que necessitam, outros menos), surge um estado de guerra entre eles (BLOOM, in STRAUSS & CROPSEY, 1987).

Com o desenvolvimento da sociedade, os homens deixam de viver somente em função de si mesmos e passam a viver “escravizados” aos outros; o “amor a si mesmo” (*amour de soi*) que preponderava até o desenvolvimento da sociedade é substituído pelo “amor próprio” (*amour-propre*), ou seja, os homens deixam de ser guiados por desejos e necessidades físicas individuais para se deixarem possuir pelo desejo de posses e glórias que os distingam dos demais (MacFARLANE, 1970; BLOOM, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Torna-se um verdadeiro estado de guerra, no melhor estilo de Hobbes - mas como nota MacFarlane (1970), já existem certas relações sociais entre os homens (tal como defendia Locke), que ultrapassam o primitivismo do estado de guerra hobbesiano.

Nessa situação, segundo Rousseau, um dos homens ricos sugere um contrato estabelecendo a sociedade civil, pois sabe que esta é a única forma de garantir o direito à propriedade: a natureza não é mais suficiente para controlar os homens, fazendo-se necessárias uma moral (não-natural) que defina seus deveres, e uma autoridade reconhecida, que faça cumpri-la; a humanidade cria dessa forma um ente impessoal e artificial, o Estado, que no entanto possui uma vontade de pessoa natural (BLOOM, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). É uma sociedade em que os interesses desses homens ricos preponderariam, pois eles persuadem os mais miseráveis de que as instituições políticas também

garantiriam a paz e a justiça; mas ao contrário do que se poderia imaginar, Rousseau não considerava essa sociedade tirânica, pois ela é tão fraca em seus arranjos que exige um passo além, com o estabelecimento das leis (MacFARLANE, 1970).

A lei é o produto de uma vontade geral, tal como dito anteriormente, e todos os cidadãos que formam a sociedade civil fazem parte dessa vontade geral; sua liberdade portanto não é diminuída, porque todos esses cidadãos continuam obedecendo às suas próprias vontades, ainda que transformada nessa vontade geral, cujo instrumento é o contrato (BLOOM, in STRAUSS & CROPEY, 1987). Cabe aos **magistrados** aplicar a lei: são homens designados pela sociedade especificamente para esse fim (MacFARLANE, 1970). Mas essa questão da lei em Rousseau se apresenta um tanto dúbia: se por um lado, ao contrário dos demais jusnaturalistas ele desmistificou as idéias de estado de natureza e de contrato original, pelo outro, ele considerava que apenas um **Legislador** poderia transformar a vontade geral em lei; *“o legislador preocupa-se com a formulação das próprias leis e com a formação da opinião. (...) Ao legislador cumpre proteger os homens de seus instintos mais baixos e ajudá-los a desenvolver um tal senso de comunidade e de interesse público que eventualmente seu cargo tornar-se-á em grande parte redundante”* (MacFARLANE, 1970: 73-74). O legislador não deve ter função executiva, o que o leva a apresentar seus preceitos sob a forma de leis divinas (MacFARLANE, 1970); em outras palavras, ele é o que se poderia chamar de “fundador da nação” (é interessante observar que as principais figuras da Revolução Norte-Americana são chamadas exatamente de *Founding Fathers*). É um guia quase divino, nas palavras de Jean-Jacques Chevallier (1993).

Rousseau diminui muito a importância do governo em sua teoria política; como a vontade geral reside no povo, é o corpo formado por este que detém a soberania, ao passo que *“o governo é um mero órgão que tem poderes delegados que se lhe podem retirar ou modificar segundo o que a vontade do povo quiser”* (SABINE, 1961: 435). A respeito da soberania, Rousseau utiliza o termo “soberano” para indicar o povo como fonte de legitimidade para os atos do governo; essa soberania é inalienável e indivisível (SABINE, 1961; BLOOM, in STRAUSS & CROPEY, 1987).

Neste ponto, é conveniente tratar da teoria do governo em Rousseau. Desde o início, é preciso mencionar que ele considerava a democracia direta a única forma de governo compatível com sua teoria da soberania popular (SABINE, 1961), sendo o governo representativo considerado uma forma ruim de governo (BLOOM, in STRAUSS & CROPEY, 1987) pois, criticando de forma bastante visível o governo inglês, declarou que um Parlamento representaria uma totalidade (política) dentro da totalidade (o povo em geral), não havendo dessa forma a liberdade de que os ingleses se jactanciavam (PHILONENKO, in CHÂTELET *et alli*, 1991). No entanto, ele sabia que a forma democrática direta de governo não poderia ser implantada a não ser nos pequenos Estados; além disso, como nota Durkheim (in GALVÃO & QUIRINO, 1992), outros dois motivos são apontados por Rousseau como inviabilizadores da democracia: o povo nem sempre pode estar disponível para decidir sobre assuntos do governo, e a vontade geral nem sempre se aplica a casos particulares.

Descartada a democracia como uma forma inviável de governo (conquanto seja a melhor que os homens podem conceber), restam a monarquia e a aristocracia. Segundo observa Durkheim, para Rousseau o regime monárquico põe a perder a vontade geral, pois é nele que a vontade particular possui o maior domínio; a aristocracia, entendida como *“uma sociedade onde o governo é constituído por uma minoria de cidadãos designados quer pela idade e maior experiência, quer pela eleição”* (in GALVÃO & QUIRINO, 1992: 373) é, via de regra, a melhor forma **realizável** de governo (embora um artigo de Bertrand de Jouvenel, traduzido no Brasil para o livro de Galvão e Quirino demonstre que Rousseau considerava a soberania aristocrática como sendo a pior forma; isso se explica por seu conceito de governo, que trata esta figura como sendo um corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o soberano). No entanto, não deve ser vista universalmente como a melhor forma pois, como nota Durkheim, Rousseau estabeleceu dois princípios fundamentais para a escolha de uma forma de governo: em primeiro lugar, a força de um governo depende diretamente do número de governantes, pois tal força é obtida do soberano (que, no *sistema* rousseauiano, é o povo), e a vontade geral será tanto mais fácil de ser alcançada quanto houver uma aproximação entre o número de governantes e o de súditos; em segundo lugar, as dimensões do governo devem necessariamente variar conforme as dimensões do Estado (in GALVÃO & QUIRINO, 1992). Rousseau foi, então, menos democrata do que parece, pois estabeleceu condições para a democracia (PHILONENKO, in CHÂTELET *et alli*, 1991).

Rousseau também foi um adversário da idéia de rebelião contra o governo tirânico: para ele, os homens simplesmente não têm obrigação moral de obedecer a um tirano - mas derrubá-lo é praticar um ato tão injusto quanto aqueles que ele praticava quando no poder (MacFARLANE, 1970). Quando a ordem pública é ameaçada, o remédio é recorrer a um período de ditadura (no conceito existente em Roma), pois as instituições evoluem e se modificam muito lentamente, sendo portanto justificável que um chefe supremo (o mais digno de todos os cidadãos) passe por cima das leis e restabeleça a ordem pública (CHEVALLIER, 1993).

Chevallier (1993) resumiu com grande propriedade os pontos básicos da “doutrina rousseauiana” (os quais não foram tratados na totalidade neste trabalho por questões de espaço), os quais merecem ser enumerados: o Estado é uno; o povo é soberano e dotado de uma vontade geral que se expressa na lei; não podem existir “sociedades parciais” como corporações e partidos; a possibilidade da ditadura para salvar o Estado e a sociedade; e a questão de uma religião civil.

De tudo o que foi visto até agora, pode-se ter a impressão que Rousseau se encaixaria melhor entre os pensadores da tradição clássica do que nos da moderna; sua crítica à sociedade de sua época baseia-se sobretudo na comparação com um estado de natureza que, na verdade (e ele próprio admitia) não passava de uma construção teórica, e sua defesa da cidade-Estado como a única sociedade ideal surgem mais como utopias do que como uma teoria exequível de governo. Mas suas idéias se difundiram de uma forma tal, que Rousseau pode ser considerado (como o faz G. D. H. Cole) como o propagador da idéia de soberania fundada no povo, na vontade deste último como guia da ação política - do governo democrático, organizado

em bases modernas, enfim. Ernest Cassirer (in GALVÃO & QUIRINO, 1992) aponta um detalhe de suma importância: ao discutir a forma de governo que melhor realizasse a subordinação dos homens à lei, Rousseau dava à política, novamente, um imperativo ético; *“com esse ato, ergueu-se, solitário, no seu século”* (CASSIRER, in GALVÃO & QUIRINO, 1992: 404).

2.14) Adam Smith (1723-1790)

O pensador escocês Adam Smith ocupa um lugar de grande destaque no campo da Economia, não no da Política, mas suas teorias têm grande influência dentro do Liberalismo. Se hoje em dia Smith é mais lembrado como o pai da Economia enquanto uma ciência autônoma, em sua época ele granjeou fama como filósofo moral - vários anos antes de sua contribuição para o desenvolvimento da ciência econômica. Sua “Teoria dos Sentimentos Morais” foi publicada em 1759, antecedendo em dezessete anos a “Investigação Sobre a Natureza e a Causa da Riqueza das Nações”; se esta obra hoje é mais conhecida, isso se deve ao grande sucesso que alcançou já em sua época, a ponto de eclipsar completamente o livro anterior.

Nesses dois séculos, os estudiosos da obra de Adam Smith tentaram, até agora sem sucesso, solucionar um problema básico: como conciliar a “Teoria dos Sentimentos Morais” com “A Riqueza das Nações”? Conceitualmente, as duas obras diferem tanto que não parecem ser escritas pelo mesmo autor, e se baseiam em premissas completamente diferentes em relação à motivação do comportamento humano em sociedade. Se na “Teoria dos Sentimentos Morais” Smith considera que é a simpatia a base de todo sentimento moral e a motivação básica das ações humanas, em “A Riqueza das Nações”, é o egoísmo, a perseguição do interesse próprio, que leva os homens a agirem de determinada forma. Kenneth Lux (1990) aponta: ao publicar a “Teoria”, Smith se posicionava ao lado da corrente “sentimental” da filosofia moral, em contraposição à “egoísta”, considerando que os homens possuem uma tendência natural à compaixão para com seus semelhantes. E em passagem muito citada da “Riqueza”, ele afirma que não se pode esperar nada positivo da benevolência humana, e sim da perseguição egoísta de seus próprios interesses (citado, entre outros, por HUNT, 1978; GALBRAITH, 1987): *“não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que devemos esperar nosso jantar, mas de sua atenção para com seus próprios interesses”* (tradução presente em LUX, 1990: 81).

A única forma de tratar Smith em um trabalho como o presente é deixar de lado esse paradoxo; Kenneth Lux pode ter sido se aproximado de uma solução, ao comentar a passagem supracitada: *“devemos agora ser capazes de observar que Adam Smith deixou de lado apenas uma pequena palavra - uma palavra que construiu um mundo de diferença. (...) A palavra é apenas. O que Adam Smith deveria ter dito é: ‘Não é apenas da benevolência..’ (...)”* (LUX, 1990: 88; grifos do autor). Albert O. Hirschman (1977) também fornece uma solução: na “Teoria”, Smith teria estudado um amplo espectro de sentimentos e paixões humanas, concluindo que os principais impulsos humanos são direcionados para a melhoria do

bem-estar material, enquanto que na “Riqueza das Nações” há um estudo mais detalhado de como atingir esse objetivo. Pode-se aceitar, ou não, as conclusões de Lux e Hirschman (que aliás não chegam a se contradizer); para os objetivos deste trabalho, é mais conveniente tratar do pensamento de Smith à margem dessa controvérsia, buscando identificar a contribuição desse pensador à teoria política, e sua permanência enquanto objeto de interesse dos estudiosos.

A já mencionada “Teoria dos Sentimentos Morais” baseia-se na premissa de que os homens agem de acordo com a *simpatia* (usado por Smith como um sinônimo de compaixão), um fenômeno das paixões humanas que poderia explicar todos os sentimentos morais; Smith esperava, com isso, fugir do critério da utilidade como explicação dos atos humanos, de forma a poder reconhecer o que é a virtude: um ato virtuoso é aquele que merece aprovação de outros homens (CROPSEY, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Toda paixão pode ser virtuosa, se dispor de dois atributos: **propriedade** e **mérito**, isto é, a conveniência e a natureza benéfica do ato; *“se o espectador real ou suposto simpatizasse com a paixão tanto do agente (propriedade) quanto do paciente (mérito), o ato do agente poderia considerar-se virtuoso com base no sentimento de aprovação do espectador”* (CROPSEY, in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 599). Todo ser humano, na concepção smithiana, possui em si esse desejo de ser aprovado por seus semelhantes.

Em um ponto extremamente importante, Smith modifica a teoria do direito natural: os homens são naturalmente sociáveis, mas essa sociabilidade não implica na constituição da sociedade política, e sim numa compaixão pelos demais; a natureza formou o homem para viver em sociedade, mas dizer que o homem é um animal social não implica em afirmar que é um animal político (CROPSEY, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Pois a concepção smithiana de homem é bastante clara: *“um ser altruísta e egoísta por natureza: um membro da espécie a qual movem o amor de si mesmo e o sentimento de camaradagem com os demais”* (STRAUSS & CROPSEY, 1987: 603).

Embora a “Teoria dos Sentimentos Morais” tenha sido uma obra bastante conhecida em seu tempo, não seria ela que traria posteridade a Smith; esse papel estava reservado à “Riqueza das Nações”, obra que pode ser considerada a primeira exposição sistemática de uma ciência da Economia. Galbraith (1987) observa que, apesar de identificada com a Revolução Industrial, “A Riqueza das Nações” foi escrita ainda nos primórdios desta, não podendo ser considerada como relacionada à ela, e assinala que o que chamou a atenção de Smith, por esses tempos, não foi a intensificação do uso de máquinas e sim a divisão do trabalho, que conferia grande eficiência às empresas de sua época, ao mesmo tempo em que denunciava os erros do sistema antigo de produção. Portanto, *“se ele foi um profeta do novo, foi ainda mais um inimigo do velho. (...) Há muito em Smith que ajuda, com bom senso, a ordenar o novo mundo do qual ele estava no limiar; mas a sua maior contribuição foi destruir o velho mundo e assim abrir caminho para o que estava por vir”* (GALBRAITH, 1987: 54).

Para Albert O. Hirschman, *“o principal impacto causado pela obra A Riqueza das Nações foi estabelecer uma poderosa justificativa econômica para a busca desimpedida de interesse próprio*

individual” (1977: 96 - grifos do autor), ao passo que anteriormente tal justificativa buscava fundamentos e efeitos políticos, sublinhando que, para Smith, o aumento da riqueza é acompanhado pela diminuição do poder político, pois a introdução do comércio e da manufatura faria com que os países se desinteressassem da guerra; o desenvolvimento econômico pode caminhar sem qualquer progresso político: “*dentro de amplos limites de tolerância, o progresso político não é necessário como um pré-requisito para o avanço econômico. nem é provável que seja uma consequência dele (...)*” (HIRSCHMAN, 1977: 99). E conclui: “*A Riqueza das Nações marca um ponto final nas especulações acerca dos efeitos do comportamento motivado pelo interesse sobre o comportamento apaixonado que havia exercitado a mente de alguns dos mais ilustres predecessores de Smith*” (HIRSCHMAN, 1977: 105). Dessa forma, abre-se o caminho para a preponderância do comportamento ditado pela sociedade de mercado em todo o tecido social - uma consequência que Smith certamente não previra, mas que provavelmente condenaria (como condenou o resultado da divisão do trabalho, no longo prazo, sobre os trabalhadores).

Essa preponderância do econômico sobre o político também fica bastante visível quando se tem em mente as opiniões de Smith sobre o governo: um bom governo não intervém, de nenhuma forma, na ordem econômica, mas deve proteger o trabalho e o capital, de forma a garantir que cada um disponha livremente de suas atividades laboriosas (CHÂTELET *et alli*, 1982). Mas, como demonstra Galbraith (1987), Smith não foi tão dogmático quanto se pensa, nem tanto quanto alguns de seus sucessores: o Estado deve garantir a liberdade do comércio, tanto no plano interno quanto no externo, longe de todas as políticas mercantilistas, mas também possui o direito de cobrar tarifas e coibir abusos tarifários de outras nações; no mais, Smith reduziu as atividades do Estado à manutenção da defesa, à administração da justiça e à realização de obras públicas necessárias ao funcionamento do sistema econômico - o que se aproxima da concepção de “Estado Mínimo” adotada pelos pensadores liberais.

A sociedade imaginada por Smith, guiada pela “mão invisível” do mercado, baseava-se portanto no interesse individual. Essa mão invisível nada tinha de mística, apesar de Smith falar muitas vezes na Providência divina; como escreve Roy C. Macridis, “*ele acreditava, antes, que uma harmonia social e econômica resultaria da livre concorrência e da interação de interesses e forças econômicas. Em suas palavras, a ordem natural seria promovida, em qualquer país pelas inclinações dos indivíduos se as instituições políticas não distorcessem estas inclinações naturais*” (MACRIDIS, 1980: 43). Isso era chamado por Smith de “sistema de liberdade natural” (ou de livre empresa, nas palavras de Cropsey), que só funcionaria à perfeição se não existisse intervenção do governo nos assuntos econômicos (HUNT, 1978). Se, como observam Frederick Watkins e Isaac Kramnick (1979), proporcionar bem-estar econômico aos cidadãos era uma função de todo governante, no sistema smithiano ela é exercida pelo governante quando ele nada faz - uma dura crítica ao mercantilismo preponderante na época.

O liberalismo de Adam Smith pode ser visto como a personificação, numa dimensão revolucionária, do ideal liberal de John Locke: “*um povo livre, igualitário e independente concorda em ser governado em troca do desfrute certo e seguro de seus direitos individuais, defendidos pelas cortes*

de justiça e pela força policial do governo” (WATKINS & KRAMNICK, 1979: 12). Joseph Cropsey destaca que Smith não tencionava abstrair as condições da existência política individual de sua teoria da sociedade - o que hoje chamar-se-ia “democracia liberal” é por ele defendido, no sentido de que permite a sociabilidade ao mesmo tempo em que difunde a autoridade política; mais do que isso, em sua concepção, Smith não tencionava separar a moral da vida política, mas aceitava de bom grado que a sociedade produzisse alguns males, desde que os benefícios por ele gerados fossem maiores a médio e longo prazo (in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Tal idéia faz sentido em seu sistema, em que o progresso econômico do cidadão reflete-se no progresso econômico de toda a sociedade - e é “econômico” o progresso que interessa.

As contradições no pensamento de Smith, assinaladas no início deste tópico, exigem uma nota a mais. Hirschman, em “De Consumidor a Cidadão” (publicado originalmente em 1982), aponta um detalhe de sumo interesse: por um lado, em “A Riqueza das Nações”, Smith defende a riqueza, atacando as políticas que impedem seu florescimento; pelo outro, ele critica duramente o consumo dos bens associados normalmente à riqueza (“bens necessários ao conforto”, em sua terminologia), repetindo conclusões que já chegara em “A Teoria dos Sentimentos Morais”, e ampliando-as para incluir uma outra consequência: a busca por esses bens impediria as pessoas de batalhar pelos seus verdadeiros interesses; em síntese: *“toda a luta do homem por progresso material é assim desprezada como sendo uma bem tramada charada na qual a mais profunda energia é gasta por inúmeras pessoas na busca de metas ilusórias”* (HIRSCHMAN, 1982: 54).

Embora muito mais pudesse ser dito, é preciso lembrar que Smith foi um economista, não um cientista político. Ainda que este trabalho contemple com maior rigor outros pensadores que também não estão ligados à política, deve-se ter em mente que o sistema de Smith foi muito melhor desenvolvido por seus sucessores. Mas cabe uma observação: com Adam Smith, boa parte do pensamento político muda de direção. Definitivamente, a discussão do papel da moral na política é deixada de lado, preponderando o debate sobre o papel do Estado na gestão dos negócios da coletividade; paralelamente, o Estado deixa de ser uma união natural de indivíduos, construída para a melhoria geral de suas condições de vida, para se tornar um entrave para o progresso da humanidade: é necessário limitar o poder da coletividade, para que a pessoa desenvolva plenamente suas capacidades (em termos econômicos, já que a riqueza se torna o parâmetro). A idéia seria boa, se a sociedade fosse apenas uma soma de indivíduos - e é muito mais complexa do que isso.

2.15) Immanuel Kant (1724-1804)

Se, por um lado, Immanuel Kant não chegou a escrever nenhum livro de caráter essencialmente político, por outro uma parte considerável de sua obra tem implicações políticas importantes demais para serem desprezadas (tanto que seu nome é mencionado, com destaque, em vários manuais de filosofia

política). Além disso, Kant foi, sem sombra de dúvida, um dos filósofos mais importantes de todos os tempos, à parte sua influência como um pensador extremamente original (mesmo sendo reconhecidas suas dívidas com Hume e Rousseau); seja aceitando suas idéias, seja criticando-as, é impossível escapar de sua sombra.

De todas as suas obras, as mais importantes e conhecidas são, provavelmente, as três “Críticas” (“Crítica da Razão Pura”, “Crítica da Razão Prática” e “Crítica da Faculdade de Julgar” - ou do “Juízo”), mas também merecem destaque os “Fundamentos da Metafísica dos Costumes” (posteriormente ampliada em uma edição chamada “Metafísica dos Costumes”), a “Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático”, o “Projeto de Paz Perpétua”, a “Idéia de uma História Universal do Ponto de Vista Cosmopolita”, entre muitas outras, pois Kant teve a sorte de viver uma longa vida e se manter lúcido e produtivo até seus últimos anos. Sendo assim, se já é uma tarefa impossível resumir seu pensamento em poucas páginas, não menos complexo é fazer um apanhado de seu pensamento político.

Há algumas formas de se abordar o pensamento de Kant no sentido de retirar dele os elementos políticos: uma delas é a adotada, entre outros, por Norberto Bobbio, em “Direito e Estado no Pensamento de Immanuel Kant” (1969), e consiste em procurar aspectos políticos no pensamento kantiano, servindo-se sobretudo da “Metafísica dos Costumes” e, em menor grau, do “Projeto de Paz Perpétua”; a outra é utilizada por Hannah Arendt (em “Lições sobre o Pensamento Político de Kant”, de 1982) e Pierre Hassner (in STRAUSS & CROPSEY, 1987), e que considera que praticamente todo o pensamento de Kant tem um aspecto político, e se vale principalmente das três “Críticas” (sobretudo a do “Juízo”) para esse intento. Ainda que ao custo de um maior rigor metodológico, todas as interpretações possuem seus méritos e serão utilizadas neste trabalho, dando-se maior destaque às de Bobbio e Hassner, por serem a que apresenta as mais claras formulações estritamente políticas

A obra de Hannah Arendt não corresponde a um livro especialmente escrito sobre Kant, pois é, na verdade, uma edição póstuma que reúne um curso ministrado pela pensadora em 1970, na *New School for Social Research*. Em linhas gerais, o conteúdo das treze lições pode ser sintetizado da seguinte forma:

- **Primeira Lição:** o fato de Kant jamais ter escrito um livro inteiro sobre a filosofia política não deve ser interpretado como desinteresse pelo assunto, e mesmo a edição intitulada “*Kant's Political Writings*” não possui a profundidade de outros trabalhos do filósofo. No entanto, o interesse e a preocupação com a filosofia política existia, e pode ser estudada;
- **Segunda Lição:** os escritos kantianos mais facilmente identificáveis como ligados à política datam do fim de sua vida, mas se baseiam em idéias que ele desenvolveu durante toda a sua vida;
- **Terceira Lição:** se os estudos da filosofia da moral são uma parte importantíssima do pensamento kantiano, é certo que sua filosofia política pouco tem a ver com eles, e Kant não amalgamou política e moral, considerando-as separadas. O problema político não tem uma solução moral;

- **Quarta Lição:** toda a filosofia kantiana a respeito dos negócios e assuntos humanos deve ser entendida a partir de três perspectivas, a saber: uma é a da **espécie humana** ou humanidade, que é parte da natureza, e cujo fim é o progresso; há a do **homem**, enquanto um ser moral, ser racional que é um fim em si mesmo, e se sujeita às leis da razão prática (ou seja, ética); e, por fim, tem-se a dos **homens**, que tem como “fim” (aspas da autora) a sociabilidade. A perspectiva que interessa para o exame das idéias políticas é a terceira;
- **Quinta Lição:** ao contrário do que Platão afirmava, o filósofo não está acima dos demais seres humanos, pois a filosofia é uma necessidade da razão humana; segue-se daí que a política não é objeto de sua preocupação, e sim um problema filosófico como os demais. Assim, na visão de Kant, não há tensões entre a filosofia e a política: se o filósofo não deve governar, por outro lado o governante deve ouvir os conselhos do filósofo;
- **Sexta Lição:** o pensamento crítico, que segundo Kant evita os dogmatismos e ceticismos extremamente comuns no pensamento não-crítico, possui implicações políticas de extrema importância: por ser o uso da faculdade da razão, o pensamento crítico exige, para que possa ser considerado existente, a comunicação (ou, colocado de maneira bem simples, homens em contato uns com os outros);
- **Sétima Lição:** por causa dessa exigência de comunicação, o pensamento implica em sociabilidade, e esta por sua vez implica na necessidade de imparcialidade, ou seja, um ponto de vista geral, que não fosse contaminado pelo interesse pessoal num determinado fato ou acontecimento - embora essa generalidade esteja obrigatoriamente ligada a um ponto de vista particular. Eis, segundo Hannah Arendt, a explicação para o fato de Kant não ter se preocupado com problemas particulares da política;
- **Oitava Lição:** há um conflito entre a política e a moralidade, que se materializa na opinião de um observador que julga um fato, e a do ator engajado em tal fato. Esse conflito é ilustrado por Arendt como a explicação para o entusiasmo que Kant sentiu pela Revolução Francesa em contraste com sua condenação das revoluções em geral;
- **Nona Lição:** das duas perspectivas acima citadas (observador/espectador e ator), pelas quais se pode examinar um evento, Kant se decide pela do espectador como a melhor para se julgar um acontecimento;
- **Décima Lição:** o julgamento ou **juízo** emitido por um espectador a respeito de um determinado fato é determinado pelo senso comum, ou seja, um senso partilhado com outros espectadores, e é veiculado pelo gosto (o que, em Kant, está ligado à idéia de uma beleza universal, definível);
- **Décima-Primeira Lição:** estando os espectadores de um determinado evento, o juízo de gosto emitido por um deles é sempre refletido no dos outros;
- **Décima-Segunda Lição:** derivada diretamente da anterior, Kant conclui que o gosto é uma forma de senso comum (*sensus communis*), o qual permite ao homem viver efetivamente em comunidade;
- **Décima-Terceira Lição:** tanto o julgar quanto o agir só fazem sentido quando se é um membro de comunidade e, em questões políticas, julgar e agir significa ao mesmo tempo ser espectador e cidadão do mundo.

Se essas treze lições forem aceitas como verdades absolutas, também o será a análise de Luc Ferry sobre o posicionamento de Kant sobre a Revolução Francesa (in CHÂTELET *et alli*, 1991): como filósofo iluminista, ele deveria ser um partidário da Revolução, por representar uma vitória da razão, mas ao mesmo tempo ele era um ferrenho adversário do direito de resistência e viu na execução de Luís XVI um crime político (nesse ponto, também Thomas Paine, eleito membro da Convenção, seria um crítico - tendo sido encarcerado por causa de sua posição). Da mesma forma, pode-se aceitar as colocações de Pierre Hassner (in STRAUSS & CROSEY, 1987), Châtelet, Duhamel e Pisier-Kouchner (1982) sobre a necessidade de colocar todo o pensamento de Kant em perspectiva, se a pretensão é dele retirar os componentes políticos. No entanto, a obra que Norberto Bobbio dedicou ao pensamento de Kant choca-se com a sétima lição de Arendt: aí vemos o filósofo alemão às voltas com a passagem do estado de natureza para o Estado civil, o contrato social, a concepção liberal do Estado, etc.

Bobbio explica que Kant considerava que a conduta humana é regulada pelas leis morais, que chama de “leis da liberdade”, ao passo que os fenômenos naturais são regulados por “leis da necessidade”, efetuando também uma separação entre moral e direito (BOBBIO, 1969); mas essa questão deve ser considerada à luz de outras colocações: separando inicialmente moral e natureza, Kant volta ao uni-las, por meio da lei, da história e da política, sendo esta interpretada ambigualmente, pois subsistem três formas de interpretação, a saber, a política deve ser avaliada conforme a moral, e esta também pode ser avaliada consoante aquela, existindo também a possibilidade de interpretá-las em separado (HASSNER, in STRAUSS & CROSEY, 1987). A moralidade e a legalidade ficam mais visivelmente separadas nesta passagem: *“tem-se a moralidade quando a ação é cumprida por dever [por um imperativo, pode-se dizer]; tem-se ao invés a pura e simples legalidade quando a ação é cumprida em conformidade ao dever, mas segundo alguma inclinação ou interesse diferente do puro respeito ao dever”* (BOBBIO, 1969: 54). E conclui, sobre o assunto, Hassner (ainda que levemente em desacordo com a oitava lição de Arendt): *“por vezes, parece que a moral e a política convergem, por vezes parece que existem em planos totalmente distintos”* (in STRAUSS & CROSEY, 1987: 552).

Ainda sobre a questão da lei, convém mencionar que, para Kant, a moral oferece uma “legislação interna” para a pessoa, ao passo que a legalidade diz respeito a uma “legislação externa”, a qual se constitui na única que o Estado pode fornecer; não sendo possível a interferência estatal nas questões morais do cidadão, resulta daí uma primeira limitação ao poder legislativo do Estado (BOBBIO, 1969). A lei advinda dessa legislação externa deve *a priori* (o que no sentido kantiano indica uma independência em relação à experiência) ser proveniente da razão prática, mas com peso apenas sobre os atos externos e sem nenhuma consideração às motivações internas do indivíduo; dessa forma *“a lei oferece um ponto de vista que, em sua abstração e universalidade [convém mencionar que a universalização de um ato é, para Kant, a norma da boa vontade], essencialmente é neutro com respeito à moral e à felicidade, ainda que possa concordar com qualquer uma das duas”* (HASSNER, in STRAUSS & CROSEY, 1987: 569). A lei, tal como a moral, possui um caráter sacrossanto, mas como ambas se encontram separadas, muitas vezes

acontece que os homens se vêem obrigados a obedecer a leis de conteúdo imoral; Kant considera que é preciso obedecer a tais leis, e isso cria uma tensão que seria resolvida da seguinte forma: *“em princípio, a política é tão somente a aplicação da doutrina legal cuja teoria é a moral. Todo conflito entre a política e a moral deverá ser resolvido pela simples subordinação da primeira à segunda”* (HASSNER, in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 560). E conclui: “a honra é melhor do que nenhuma política”, e a grande máxima moral é “a justiça deve prevalecer, ainda que isso custe o mundo” (transliterações de citações colhidas por Hassner).

A questão da formação do Estado em Kant não é menos complexa do que a Lei. Como pensador iluminista, Kant partilhava da crença de que a humanidade está numa marcha para o progresso, mas essa marcha se dá por meio de “contradições” (o termo não é de todo adequado, mas transmite o sentido): ainda que o fim da humanidade seja a paz perpétua, a guerra é considerada uma forma de atingi-la, o que leva à conclusão de que, se toda guerra é condenável em si mesma, ainda assim ela tem um papel de extrema importância; ou, como demonstra Hassner, *“são precisamente as propensões egoístas da natureza humana que a natureza explora para alcançar os fins propostos pela venerada mas impotente vontade geral da humanidade. O egoísmo promove a guerra e o afã de aquisição, mas simultaneamente inspira essas contramedidas egoístas contra a agressão e a avidez que conduzem a um progresso próspero e pacífico”* (in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 566).

O estado de natureza, para Kant, é superado numa forma lockeana: a passagem para o Estado civil permite a preservação dos direitos naturais, sendo a coação utilizada para a manutenção desses direitos; o direito se torna público na forma, mas permanece natural e privado em substância (BOBBIO, 1969). E Hassner inclui: embora os homens se juntem em sociedade, eles não são “naturalmente sociáveis” (o que já é um abandono da posição de Locke) e, se o fazem em busca de concórdia, o meio para atingi-la é a discórdia (in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Como o estado de natureza é provisório, ou seja, apenas uma fase na história humana, ele necessariamente irá cessar e se transformar em Estado civil; isso conduz à conclusão de que *“a constituição do Estado não é um capricho nem uma necessidade natural, mas uma exigência moral”* (BOBBIO, 1969: 121). O Estado é constituído, portanto, pela obediência à lei moral, porque o estado de natureza é essencialmente injusto.

A passagem de um estado para outro se dá por meio de um contrato original (que, como mostra Bobbio, não é um fato histórico, e sim um ideal de razão), baseado não no consenso, mas inspirado pelo consenso que o Estado civil pode trazer à humanidade (BOBBIO, 1969). Esse contrato estabelece uma vontade coletiva, representada por aquele a quem o povo delegou os poderes de coação; e porque tanto o contrato quanto a vontade geral não são fatos históricos, todo governo pode ser legítimo, pelo menos provisoriamente (HASSNER, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). No entanto, é preciso sublinhar dois aspectos: em primeiro lugar, ainda que a liberdade seja o direito natural, prioritário, do homem (Bobbio chama a atenção para esse ponto, fazendo a correlação com a doutrina liberal), essa liberdade não significa fazer o que se deseja, mas sim não obedecer às leis externas para as quais não se consentiu (é uma

autonomia, diz Bobbio); daí se segue que o governo representativo é o único que sempre será legítimo, pois é aquele em que a legislação é determinada pela vontade geral (HASSNER, in STRAUSS & CROSEY, 1987). E, em segundo lugar, já que o contrato não é um fato histórico, a população não pode invocá-lo se o soberano abusa de seus poderes (BOBBIO, 1969).

Como a felicidade é algo individual, não cabe ao Estado ditar regras de como cada cidadão pode atingi-la (uma crítica às concepções absolutistas), e sim permitir-lhe atingir essa felicidade, qualquer que seja (BOBBIO, 1969; HASSNER, in STRAUSS & CROSEY, 1987). Assim, *“o bem público, entendido como aquilo que deve ser levado em máxima consideração num Estado, é a constituição legal, que garanta para cada um a liberdade por meio da lei e portanto permita a cada um alcançar, no âmbito desta liberdade, a felicidade pessoal”* (BOBBIO, 1969: 134; grifos do autor). Bobbio conclui: ao posicionar-se dessa maneira, o Estado de Kant pode ser definido, em termos modernos, como um Estado de direito, ou algo muito próximo dessa idéia.

É preciso também fazer menção a outros pontos da doutrina kantiana do Estado: a distinção entre as formas de governo e a separação dos poderes. Sobre a distinção, Kant considera a existência de duas formas contrapostas: a **república** (sem distinção entre repúblicas propriamente ditas e monarquias) e o **despotismo**, sendo que a diferença entre as duas formas é a existência da separação dos poderes - no despotismo, a vontade pública desaparece, substituída pela vontade do soberano (BOBBIO, 1969; HASSNER, in STRAUSS & CROSEY, 1987). E Kant prefere a “república monárquica”, ou, em termos modernos, a monarquia constitucional baseada num princípio representativo, considerando a democracia a forma mais complicada de governo e a mais próxima do despotismo; quando ele fala que um monarca deve governar de forma republicana, não vai aí nenhuma consideração favorável à democracia, muito pelo contrário (BOBBIO, 1969).

Sobre a separação dos poderes, Kant acreditava na existência de três poderes, cada qual identificado em três pessoas: o **poder soberano**, que se identifica na pessoa do legislador; o **poder executivo**, identificado com o governante; e o **poder judiciário**, que se identifica com a pessoa do juiz (BOBBIO, 1969; HASSNER, in STRAUSS & CROSEY, 1987). O legislativo deve ser considerado supremo, pois representa a vontade coletiva; conclui Bobbio: *“(...) com essa afirmação a teoria liberal da separação dos poderes desemboca na teoria democrática do Estado fundado no consenso”* (1969: 142). No entanto, sublinha Hassner, cabe ao governante (e não ao povo) julgar se o direito é respeitado; o povo deve obedecer, em qualquer circunstância, pois o Estado republicano se funda sobre ele, o que leva a uma conclusão um tanto sombria: *“(...) a justiça deve depender, no fim, da boa vontade do chefe de Estado, cujo poder não será limitado por ninguém”* (in STRAUSS & CROSEY, 1987: 571). O pensamento de Kant é, simultaneamente, liberal e conservador.

Sobre a Paz Perpétua, fim último do homem em sua vida sobre a Terra, é impossível tratar em poucas linhas, mas vale sublinhar que Kant considerava o Estado civil como apenas uma fase no desenvolvimento da humanidade, e a paz seria atingida com um Estado cosmopolita: não um único Estado,

universal, mas uma união dos Estados existentes - o que exigirá, no caminho, guerras entre eles (HASSNER, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Bobbio (1969) demonstra que esse pacto de Estados se baseia em três princípios: em primeiro lugar, todos os Estados deverão possuir constituições republicanas; em segundo lugar, o direito internacional deve se basear na federação de Estados livres, análoga à constituição civil de cada Estado republicano; por fim, o **direito cosmopolita** (entendido diversamente de direito internacional, pois regula as relações entre um Estado e os cidadãos de outros Estados) deve ser limitado à hospitalidade.

Antes de concluir, convém retomar a posição de Kant sobre a Revolução Francesa; talvez Luc Ferry (in CHÂTELET *et alli*, 1991) tenha acertado em cheio em sua análise da posição kantiana que, contrária à revolução em geral, defendia a realizada na França: vista como uma vitória da razão pelos iluministas, devia ser defendida por eles - pois uma crítica à Revolução era no fundo uma crítica ao Iluminismo. E citando Kant, Ferry sustenta sua posição: *“fui forçado a desistir do saber para deixar lugar à crença”* (in CHÂTELET *et alli*, 1991: 567). Talvez aí se manifeste, da forma mais clara possível, a dicotomia apontada por Arendt entre as posições do observador e do ator.

A obra filosófica de Kant é, sem sombra de dúvida, um dos maiores monumentos do pensamento humano de todos os tempos: *“ao manifestar os fundamentos sintéticos a priori, não experimentais do conhecimento humano, Kant deu à filosofia moderna sua base científica”* (MAYER, 1939: 208). Seu pensamento político, no entanto, é de extrema complexidade; como Hannah Arendt (1982) demonstra, não existe uma quarta Crítica, uma “Crítica da Razão Política”; esta é composta por toda a sua obra - e colocá-la numas poucas páginas é uma tarefa impossível. Mas como Hassner e Bobbio demonstram, há aspectos visivelmente políticos, que dispensam a complexíssima análise desenvolvida por Arendt, e que podem ser ligados a conceitos ora em voga, ou ora conhecidos. Fica, para os propósitos deste trabalho, a afirmação de que a liberdade é o direito primordial de seres humanos: esse princípio pressupõe a igualdade entre eles, ou conduz a ela?

2.16) Hamilton, Madison e Jay: “O Federalista” (1787-1788)

“O Federalista” é composto por um conjunto de 85 artigos publicados em jornais nova-iorquinos, sob o pseudônimo de *Publius*, por Alexander Hamilton (1755 ou 1757-1804), James Madison (1751-1836) e John Jay (1745-1829), após a Convenção que criou a Constituição dos Estados Unidos, com o objetivo fundamental de convencer os opositores do Estado por ela criado: uma obra essencialmente de polêmica, portanto escrita no calor dos debates (DIAMOND, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). A luta política estava entre os democratas radicais, partidários da máxima autonomia dos estados em uma confederação e os federalistas, que defendiam uma federação com um governo central forte (o que, para muitos, era contrário ao ideal democrático): *“o problema colocado à Convenção Constituinte era, pois, o de se os*

Estados podiam continuar formando uma confederação de unidades independentes ligadas por laços débeis, ou se deviam colocar por cima dos poderes locais uma autoridade federal” (KECSKEMETI, in MAYER, 1939: 268).

Como “O Federalista” foi escrito por três pessoas (embora tenha sido demonstrado que Jay teve uma participação muito pequena, sendo considerado o autor de apenas cinco artigos), muitos estudiosos buscaram descobrir contradições entre os artigos - já que Hamilton e Madison possuíam opiniões diferentes sobre diversos assuntos e tiveram carreiras diferentes. No entanto, como demonstra Diamond (in STRAUSS & CROPSEY, 1987), essas contradições são apenas aparentes, sendo a obra muito realista e voltada para a prática de um governo federal; Hamilton, por sua vez, revela-se um homem de mentalidade moderna, atento às possibilidades do capitalismo e às vantagens de um governo centralizado e burocrático (KECSKEMETI, in MAYER, 1939).

Como inicialmente destacado, o problema básico que *Publius* tratava em “O Federalista” era o de convencer os democratas radicais de que era possível a existência de uma grande República, perfeitamente democrática. A Confederação estabelecida em 1776 dera grande autonomia aos Estados, ao passo que a Convenção de Filadélfia em 1787 buscava estabelecer um governo central forte; segundo Stephens, o argumento fundamental do livro, delineado já no primeiro artigo, “(...) *visa primeiro a justificar a forma federal do plano proposto e seu projeto de criar um governo central mais ‘enérgico’ do que aquele estabelecido sob os Artigos da Confederação (ensaios 2 a 35). Procura em seguida demonstrar a ‘conformidade da constituição proposta com os verdadeiros princípios do governo republicano’ (ensaios 36 a 85)*” (in CHÂTELET *et alli*, 1991: 336).

“O Federalista” realiza, dessa forma, a defesa de um governo baseado na União, sob o argumento de que a Confederação é um governo bastante débil, e avança bem mais além ao defender que apenas a União pode ser verdadeiramente republicana - uma vez que muitos pensadores políticos, dentre os quais Montesquieu e Rousseau, haviam defendido que as repúblicas só poderiam existir em Estados de pequeno tamanho, os defensores da Confederação argumentavam que apenas pequenas repúblicas reunidas de forma confederada poderiam existir (DIAMOND, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). No entanto, como demonstra Stephens (in CHÂTELET *et alli*, 1991), conflitos entre o poder do Congresso (único órgão centralizado de governo existente até a Constituição de Filadélfia) e o governo dos Estados eram muito comuns, e isso fornecia munição a *Publius* na defesa de seu governo central; tal como exposto em “O Federalista”, o projeto de governo federal “(...) *previa a criação de uma república nacional, mediante a constituição de um governo federal mais poderoso, operando não mais sobre os estados, mas diretamente sobre os cidadãos, e cuja legitimidade repousaria, do mesmo modo que aquela dos estados, sobre o povo soberano*” (STEPHENS, in CHÂTELET *et alli*, 1991: 337). Assim, como demonstra Diamond (in STRAUSS & CROPSEY, 1987), o que os ensaístas chamam “república” mostra-se uma república democrática, negando o caráter republicano às aristocracias, como muitos de seus predecessores haviam defendido.

Convém mencionar um ponto levantado por Diamond: *Publius* distingue a república da “democracia pura”: esta é uma sociedade constituída por poucos cidadãos, que se reúnem para exercer pessoalmente o governo, ao passo que na república prepondera um governo baseado na representação, ou seja, uma democracia representativa; reconhece-se que o princípio representativo é uma impureza na democracia, mas isso não significa que as repúblicas não sejam democráticas, apenas que sejam “democracias impuras” (in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Mas também se deve observar que, além de republicano, democrático-representativo, o governo desenhado em “O Federalista” é **popular**, ou seja, baseia-se na soberania da maioria; *Publius* considera que, nos povos antigos, muitos governos eram democráticos puros, os europeus contemporâneos possuíam governos representativos, e somente americanos poderiam construir governos populares e representativos, porque os Estados americanos já eram governos puros no sentido de que não estavam mesclados com elementos monárquicos ou aristocráticos (DIAMOND, in STRAUSS & CROPSEY, 1987).

Os governos populares possuíam três problemas, a saber: *“primeiro, existe a possibilidade de que o povo perca o controle de seu governo, que os governantes representativos subvertam o regime. Segundo, é possível que as maiorias populares, com a ajuda de representantes submissos, governem de forma opressiva. Terceiro, existe a possibilidade de que as maiorias, com a cumplicidade de representantes submissos, governem não de forma opressiva, mas insensata, e deixem de fazer o necessário para dar força e estabilidade ao governo”* (DIAMOND, in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 629). O primeiro problema, na verdade, já se encontra resolvido: o poder do governo repousa no povo, e os representantes populares são todos eleitos. O segundo problema diz respeito a proteger uma parte da sociedade contra outra, mas para *Publius* se a maioria está governando, a opressão pode ser evitada por meio da separação dos poderes, distinguindo os poderes legislativo, executivo e judiciário, bem como os responsáveis pelo funcionamento desses poderes; o Legislativo deve preponderar, mas devem haver formas constitucionais de evitar que este tire a soberania dos demais. O terceiro problema é resolvido tanto pelo próprio princípio representativo, que evita a participação direta da maioria nos assuntos de governo, quanto pela própria separação de poderes. *“Publius mostra de que maneira a separação de poderes, os freios e contrapesos legislativos, junto com vários refinamentos práticos tornam possível, pela primeira vez, a existência de um regime popular sólido, um sistema de governo popular que será menos opressivo e mais sábio que nunca na arte de governar”* (DIAMOND, in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 633).

O debate em torno da Constituição podia ser resumido da seguinte forma: por um lado, os anti-federalistas consideravam que somente os pequenos estados podem ser realmente republicanos, e que era necessário manter a soberania dos Estados para se manter o caráter republicano, evitando a formação de despotismos ou de aristocracias; os federalistas, por sua vez, consideravam que somente a União, sob um governo central poderoso, poderia assegurar a segurança nacional, a prosperidade comercial e o verdadeiro caráter republicano do regime (STEPHENS, in CHÂTELET *et alli*, 1991).

Muito mais poderia ser dito a respeito do projeto de governo federativo exposto por Hamilton, Madison e Jay no seu “Federalista”, mas convém mencionar um ponto importante. Os três ensaístas consideravam que, para evitar o problema do surgimento das facções na República, era necessário reunir o maior número de cidadãos possível numa extensa base territorial, sob a égide de um grande governo republicano, pois isso faz surgir diferenças entre as maiorias, com grandes divisões de opinião; e isso ocorreria nas grandes repúblicas dedicadas ao comércio, aonde a *“fatal luta de classes se encontra substituída pela segura e até saudável luta entre os diferentes tipos de interesses de propriedade”* (DIAMOND, in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 636). Segundo Charles Beard (citado por STEPHENS, in CHÂTELET *et alli*, 1991), isto pode ser interpretado como prova do determinismo econômico dos três pensadores, pois colocava como uma finalidade do governo a manutenção das diferenças de propriedade entre os cidadãos. Stephens escreve: *“o sistema federal contribui, pela ampliação do quadro republicano, para o desenvolvimento e para a extensão da divisão do trabalho dentro de um vasto território aberto às atividades comerciais, permitindo assim estabelecer uma economia diversificada. Essa sociedade pressupõe, na verdade, a livre busca do interesse privado, a proteção igual da propriedade e um vasto campo comercial”* (in CHÂTELET *et alli*, 1991: 340; grifos meus).

Se Hamilton, Madison e Jay tinham ou não esse propósito específico em mente ao escrever os artigos federalistas, não vem ao caso; o fato é que, de uma forma ou de outra, foi atingido nos Estados Unidos de uma forma ímpar, mais completa do que em qualquer outro país. Se Adam Smith deu corpo às idéias de John Locke, transformando o que era político em econômico, *Publius* conseguiu expressar as lições de Smith em um contexto novamente político. E Diamond observa: para *Publius*, por mais iluminados e sábios que sejam os governos, o que os torna úteis ao público são suas paixões e interesses privados, sobretudo (pois se assim não fosse, não seria necessária a divisão dos poderes de governo); as leis devem sobretudo proteger a propriedade, garantindo os ganhos dos cidadãos (in STRAUSS & CROPSEY, 1987).

3) A Idade Contemporânea: Panorama Geral

Como demonstra R. H. S. Crossman (1969), no século XIX a história do pensamento político se complica bastante, abrindo lugar para muitos acontecimentos de extrema importância, para muitos pensadores significativos e, mais importante do que tudo isso, para uma ampla gama de idéias políticas de especial significado, as quais não podem ser desprezadas por nenhum estudioso sério. Entretanto, há sérias limitações de espaço e tempo que precisam ser consideradas na elaboração desta dissertação, forçando a não inclusão de um exame dos principais acontecimentos políticos dos séculos XIX e XX. Apenas dois fenômenos serão examinados, porque se revestem de uma importância muito superior aos demais: as Revoluções na França e na Rússia (apresentando-se também uma nota sobre os desdobramentos imediatamente posteriores dos dois movimentos), ambas verdadeiras divisoras de águas na História da humanidade. Pretende-se ainda apresentar forma sumarizada as características das ideologias totalitaristas de direita: nazismo e fascismo.

Ainda que isso implique, aparentemente, em deixar de lado assuntos politicamente tão significativos quanto o desenvolvimento econômico do capitalismo (sem contar suas “mutações”) por intermédio das revoluções industriais, as diversas revoluções ocorridas no ano de 1848, as tardias unificações da Itália e da Alemanha, o neocolonialismo (ou imperialismo) do século XIX - com a posterior descolonização e criação de mais de uma centena de novos Estados no século XX - , as duas Guerras Mundiais, a Guerra Fria (e seu imprevisível fim) e o conflito ideológico entre capitalistas e comunistas, entre tantos outros acontecimentos de extremo destaque na História recente, convém lembrar que muitos desses temas são objeto de análise de diversos autores destacados neste trabalho, sendo portanto considerados - ainda que de passagem.

Autores como Andrew Vincent e Frederick Watkins & Isaac Kramnick se referem aos últimos duzentos anos como uma “Idade da Ideologia”, algo muito natural de se imaginar quando se reflete sobre a diversidade de idéias políticas que surgiram e se desenvolveram nesse espaço tão limitado de tempo. Assim, uma escolha natural seria dividir os autores em blocos conforme suas ideologias, mas isso implica em problemas; como o próprio Vincent (1992) destaca, um pensador como Herbert Spencer pode ser ao mesmo tempo encaixado na corrente liberal e na conservadora. Para evitar entrar em tais discussões, preferiu-se organizar esta parte do trabalho de forma semelhante à anterior, tratando individualmente dos pensadores, deixando a divisão em ideologias para casos muito específicos: o totalitarismo, seja ele identificado com o stalinismo, com o nazismo ou com o fascismo, para citar apenas um exemplo, é uma ideologia política extremamente relevante, mas não produziu sequer um pensador político de destaque imorredouro (as possíveis exceções, como Giovanni Gentile e Carl Schmitt, cujos pensamentos se revestem de importância no pano de fundo dessas ideologias, serão abordadas dentro dessa seção).

3.1) A Revolução Francesa e o Período Napoleônico

A História registra poucos acontecimentos tão significativos quanto a Revolução Francesa - e da mesma maneira, poucos que tenham sido tão exaustivamente estudados, sob os mais diversos prismas e enfoques. Na época, a Revolução foi tanto saudada pelos filósofos iluministas como uma vitória da Razão sobre as tradições, quanto duramente criticada por pensadores que viam nela uma reivindicação de direitos falsos, que não pertencem ao povo (Edmund Burke é o exemplo mais famoso). Modernamente, a Revolução pode tanto ser encarada como uma experiência da burguesia, para organizar um Estado capitalista na França, quanto uma luta pela democracia.

Não cabe, neste trabalho, posicionar-se em relação a essas interpretações, bem como seria impossível descrever historicamente o evento em poucas palavras. Por conseguinte, dar-se-á privilégio a algumas das principais idéias políticas que surgiram no curso dos acontecimentos, desde os primórdios até desembocar no período napoleônico. As posições de Thomas Paine (um de seus maiores defensores) e Edmund Burke (talvez seu maior crítico), pensadores que ocupam lugar de destaque na história das teorias políticas, serão examinadas à parte.

Muito também se escreveu ou discutiu a respeito das influências intelectuais sobre a Revolução. G. D. H. Cole (1932) chegou a interessantes conclusões: se, por um lado, a “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão” apresenta-se influenciada pelo pensamento de Locke, Montesquieu e Rousseau, por outro lado, será o mesmo Rousseau quem exercerá o maior fascínio sobre os revolucionários em fases posteriores, quando a França se via ameaçada pelas potências estrangeiras e teve que abandonar o princípio da separação dos poderes em nome de uma autoridade central forte o suficiente para sobreviver às guerras que se travaram. Crossman (1969), Watkins e Kramnick (1979) e Châtelet, Duhamel e Pisier-Kouchner (1982) mostram como Robespierre tentou assumir o papel rousseauiano de legislador, com sua exacerbada fé na democracia e sua tentativa de elaborar leis conforme essa fé.

E. Kohn-Bramstedt escreveu: *“a Revolução Francesa foi o resultado da bancarrota estatal. Começou com a convocação dos États Généraux feita ainda sobre base monárquica, e no princípio se limitou a uma modificação da estrutura do sistema existente. Ao iniciar, tratava-se de um movimento de reforma em grande escala, mas foi se convertendo passo a passo em uma revolução radical dirigida por um grupo pequeno. Culminou no terror dos clubes jacobinos e nos Comitês de Salvação Pública de Paris, e concluiu com o golpe de Estado do 18 Brumário e com a ditadura de Napoleão”* (in MAYER, 1939: 162). Watkins e Kramnick (1979) apresentam posicionamento semelhante: a França era, no século XVIII, a líder intelectual e cultural do mundo, mas se apresentava extremamente resistente às inovações, preferindo repousar sobre antigos monopólios e direitos tradicionais, que estorvavam o desenvolvimento econômico; o liberalismo e o Iluminismo se difundiam enquanto correntes de pensamento, mas ainda havia uma forte desconfiança quanto às possibilidades de que seus ideais fossem atingidos por vias democráticas, preferindo-se o apelo ao rei - e quando este convocou os Estados Gerais em 1789 (pela primeira vez desde

1611, sublinhe-se) para resolver o problema da bancarrota financeira do Estado, os liberais viram nesse evento uma possibilidade de introduzir reformas.

Os Estados Gerais eram compostos por três câmaras separadas, eleitas pelo clero, pela nobreza e pela população restante em separado, devendo atuar em consenso para que as decisões fossem tomadas (WATKINS & KRAMNICK, 1979). A representação popular, no chamado Terceiro Estado, foi desde o início dominada por reformistas radicais e pelos liberais, que em pouco tempo obteriam preponderância numérica (invertendo a vantagem antes pertencente aos outros dois). Nesta altura, convém destacar o pensamento do abade Sieyès, um dos principais porta-vozes dos reformistas do Terceiro Estado. Emmanuel J. Sieyès (1748-1836) foi o autor de uma das principais obras políticas da época da Revolução, intitulada “O Que é o Terceiro Estado?”, na qual ele discutia a questão da representação desse Terceiro Estado nos Estados Gerais. Segundo Sieyès, o Terceiro Estado era **tudo** - ou seja, uma nação completa, capaz de prosperar por seus próprios meios - e, por ser-lhe vedado o acesso aos principais cargos da administração pública, estaria sendo injustiçado, mas era considerado pelos dois primeiros como sendo **nada**, por consistir apenas na massa de pessoas comuns, destituídas de privilégios e de direitos políticos (assim, era a aristocracia que ocupava o lugar do **tudo** na exposição de Sieyès), e por isso reivindicava ser considerado como **algo** - isto é, pedia um mínimo de direitos, que podiam ser sumarizados como uma representação efetivamente popular, sendo o número dos representantes igual ao da soma dos da nobreza e do clero, além de que a votação fosse feita por cabeça, e não por Estado (CHEVALLIER, 1993). Colette Clavreul (in CHÂTELET *et alli*, 1991) notará nesse livro (por ela descrita como mera obra de circunstâncias) influências de Rousseau (por intermédio de “O Contrato Social”), mas apenas na análise feita por Sieyès da conjuntura, apontando que este chegou a soluções completamente diferentes, pois despreza a democracia direta e defende a representação popular, delegada, com uma nítida distinção entre o povo e os governantes.

O pensamento de Sieyès é marcante dentro da primeira fase da Revolução, que se estende de 1789 a 1791, que se pode descrever como o “*ataque conjunto de todo o povo, burguesia, camponeses e trabalhadores contra a corrupção do Ancien Régime*” (CROSSMAN, 1969: 126). Tendo sido dobrado o número de representantes do Terceiro Estado nos Estados Gerais, os reformistas viram-se em maioria, contando com o apoio do baixo clero e de uma pequena parte da nobreza, criando a Assembléia Nacional encarregada de criar uma Constituição para a França; a sessão da Assembléia Nacional da noite de 04/08/1789 aboliu os privilégios da nobreza, confiscou as terras e bens da Igreja, distribuindo uma parte aos camponeses, e suprimiu os mosteiros, passando os sacerdotes para a categoria de funcionários públicos e suas funções se consideraram estatais, não eclesiásticas (KOHN-BRAMSTEDT, in MAYER, 1939). Com base nas idéias eloqüentes de Sieyès (muito menos radicais que as de Rousseau), a nação foi encarnada no povo, não no monarca, e redigiu-se uma Constituição, publicada em 1791 (CHÂTELET *et alli*, 1982). Como observa Kohn-Bramstedt, essa Constituição foi redigida por um grupo considerado de esquerda, dirigido por Lafayette, Mirabeau e Sieyès, e estabelecia uma monarquia limitada, baseada na separação de poderes: cabia ao Parlamento (unicameral, observe-se, ao contrário das idéias de

Montesquieu) as funções legislativas e ao monarca as executivas, enquanto que o Judiciário era declarado poder independente; estabeleceu-se um complicado sistema eleitoral, onde a população foi dividida entre *citoyens actifs* e *citoyens passifs*, sendo os primeiros proprietários e os demais não proprietários, e os poderes do rei foram divididos em ministérios, cabendo ao monarca exercer quase que só o direito um veto suspensivo às leis com as quais não concordasse (in MAYER, 1939).

A segunda fase da Revolução inicia-se em 1791, com a instalação da Assembléia Legislativa, e a pressão dos clubes jacobinos, republicanos radicais que transformaram os antigos esquerdistas em moderados. A atuação do rei, que negociou secretamente com a Prússia e a Áustria com vistas a retomar suas antigas prerrogativas deu amplo campo de atuação aos jacobinos: a formação de uma Coalizão estrangeira, anti-revolucionária, levou à votação da abolição da monarquia, em setembro de 1791, e ao processo e execução da família real (KOHN-BRAMSTEDT, in MAYER, 1939). Segundo Crossman (1969), a ameaça externa exigia uma centralização do poder, mas os revolucionários tinham em mente justamente a destruição dessa centralização. O caminho tomado foi o da criação de uma Convenção Nacional, encarregada de revisar a Constituição (trabalho que seria encerrado em 1793); paralelamente, instituiu-se o sufrágio universal, pondo-se fim ao período de dominação burguesa nos rumos da Revolução (KOHN-BRAMSTEDT, in MAYER, 1939). A Convenção se viu dividida entre os girondinos e os *montagnards*, grupos que se caracterizavam por atitudes comuns, não se constituindo em partidos propriamente ditos: os primeiros se diziam democratas, mas defendiam idéias aristocráticas, enquanto que os segundos eram defensores ardorosos da igualdade social; sob as pressões da guerra, os jacobinos, bem organizados e dotados de lideranças bem articuladas como Danton, Marat e Robespierre, aproveitaram as cisões e tomaram o poder em 1793, substituindo a república constitucional por um governo revolucionário, condenando e expulsando da Convenção os girondinos (KOHN-BRAMSTEDT, in MAYER, 1939).

As idéias de Robespierre são marcantes nessa segunda fase da Revolução, que se estenderá até 1794. Maximilien de Robespierre (1758-1794) foi, ao lado de Saint-Just, uma das principais figuras do Comitê de Salvação Pública, que exerceu o poder ao longo de cerca de quinze meses - um período de agitação em que ninguém estava a salvo da acusação de conspiração contra a Revolução e a condenação à guilhotina; Robespierre, ao contrário de Sieyès, era ferrenho adversário da separação de poderes, considerando-a uma fragmentação da soberania popular, que levaria o povo a perder a liberdade, se confiasse o poder às instituições representativas (CHÂTELET *et alli*, 1982). Com Robespierre, a Convenção foi declarada soberana, pois personificava a vontade geral, tendo sido garantido o sufrágio universal e direto, e centralizado o governo; na prática, entretanto, o governo era exercido pelos Comitês de Salvação Pública (KOHN-BRAMSTEDT, in MAYER, 1939). A ameaça externa levou Robespierre a organizar um “exército democrático”, instituindo o serviço militar obrigatório, ao mesmo tempo em que se fomentava o alistamento voluntário (KOHN-BRAMSTEDT, in MAYER, 1939).

No plano econômico, Robespierre determinou forte intervenção estatal para o controle dos preços e emitiu papel-moeda (os *assignats*) com base nas propriedades eclesiásticas confiscadas (KOHN-

BRAMSTEDT, in MAYER, 1939) - mas nem por isso estava adotando uma política econômica como defendida pelos fisiocratas. Pelo contrário, Robespierre sonhava com uma sociedade de “capitalismo de pequena escala”, mas as circunstâncias adversas o proibiram de agir dessa forma (CROSSMAN, 1969). Já no plano exclusivamente político, ele se distinguiu pelo anti-maquíavelismo, objetivando criar uma **política moral**, criticando duramente a idéia de uma moral especificamente política; Robespierre procurava sobretudo retirar a moral da esfera privada, colocando-a na pública: tal era, em sua visão, o objetivo fundamental da Revolução (JAUME, in CHÂTELET *et alli*, 1991). Fervorosamente democrata, Robespierre acreditava que toda instituição que não visasse o bem do povo era corrupta; paradoxalmente, sua fé na democracia, aliada a essas concepções um tanto radicais levaram-no a uma ditadura cruel e sangrenta, com a perseguição de todos aqueles que dessem mostras de corrupção moral. O clima de terror desagradou a população, e a queda de Robespierre produziu-se sem que a sociedade se convulsionasse. Deve-se lembrar também, neste período, a frustrada tentativa de Gracchus Babeuf (pseudônimo de François Noel) de implantar o socialismo na França.

A terceira fase da Revolução se iniciou sob um período de grande libertinagem: as restrições da “ditadura moral” de Robespierre foram abolidas, e a Constituição de 1795 reintroduziu o voto censitário, estabelecendo um governo formado por um Diretório de cinco membros (saídos da burguesia) e um Legislativo bicameral (KOHN-BRAMSTEDT, in MAYER, 1939). Ainda que isso representasse uma vitória dos capitalistas e dos fornecedores do Exército, segundo Kohn-Bramstedt, o resultado foi que a França finalmente se organizou como uma nação burguesa nos moldes da Inglaterra e dos Estados Unidos (CROSSMAN, 1969). E a tarefa de reorganizar o governo central foi levada a cabo pelo general corso Napoleão Bonaparte, que aboliu de vez os últimos vestígios da democracia francesa - segundo Crossman (1969), ninguém lamentou o seu desaparecimento, tão desacreditada estava.

Napoleão aproveitou-se de seus feitos militares para galgar o poder; o Diretório estava desacreditado, como menciona Kohn-Bramstedt: *“frente às revoltas internas que se produziam quase a cada dois anos, o Diretório não pôde manter-se mais graças às vitórias dos generais Hoche e Bonaparte. Isso produziu um considerável aumento no prestígio dos generais. Havia chegado o momento de uma ditadura militar”* (in MAYER, 1939: 171). Napoleão centralizou fortemente os poderes, controlando praticamente todos os aspectos da vida pública a partir da Constituição de 1799 (redigida pelo mesmo abade Sieyès dos primórdios da Revolução): o supremo poder do legislativo foi debilitado, já que o Corso controlava o Senado por meio da prerrogativa de indicar senadores adicionais, e ambas as Câmaras foram proibidas de atuar de outra forma que não fosse a avaliação das medidas sugeridas pelo governo; apesar do sufrágio voltar a ser universal, o sistema eleitoral tornou-se extremamente complicado; foi baixado um Código Civil, destinado a estabelecer as bases da França burguesa; as relações entre Igreja e Estado foram reguladas por meio de um pacto, cujo efeito foi transformar a religião em instrumento da política napoleônica; além disso, foi introduzido o plebiscito, pelo qual Napoleão foi indicado Cônsul e

posteriormente Imperador (KOHN-BRAMSTEDT, in MAYER, 1939). Nas palavras de R. H. S. Crossman (1969), Napoleão tornou a França o mais moderno Estado europeu de seu tempo.

As guerras napoleônicas não devem ser cobertas neste trabalho, fugindo um tanto ao seu escopo. Durante os Cem Dias, após sua volta do exílio em Elba, Napoleão daria novas mostras de sua sagacidade política, encomendando nova Constituição ao filósofo liberal Benjamin Constant; percebendo que a moderação seria uma virtude apreciável pela população cansada de ditaduras, garantiu liberdade de imprensa, sufrágio universal, aumentou o número de deputados e fortaleceu a independência do judiciário (KOHN-BRAMSTEDT, in MAYER, 1939). A lição era importante: após vinte e cinco anos de agitação, a França adotava de modo irreversível *“as idéias de uma Constituição e da participação das massas no governo, e se fez inevitável a doutrina de uma democracia das massas”* (KOHN-BRAMSTEDT, in MAYER, 1939: 174). Mas a palavra final sobre Napoleão, neste trabalho, pode ser retirada de Crossman: *“quando a Revolução criou o patriotismo e o ideal de liberdade da França, foi um autocrata quem construiu a estrutura administrativa e legal na qual homens e mulheres podem desfrutar desses sentimentos”* (CROSSMAN, 1969: 131).

Para concluir, resta mencionar um dos maiores legados intelectuais da Revolução Francesa, que inspiraria dezenas de movimentos, por todo o mundo, com objetivos similares: a “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão”. Ainda que muitos autores tenham se dedicado ao estudo deste documento, chegando a conclusões muito diferentes - Pierre Bouretz (in CHÂTELET *et alli*, 1991) cita diversas dessas interpretações - seu conteúdo permanece como um verdadeiro símbolo da Revolução, sob o lema da “Liberdade, Igualdade e Fraternidade”. Publicada anonimamente em 26/08/1789, a Declaração emana das reuniões da Assembléia Nacional e estabelece os direitos inalienáveis numa curiosa dicotomia entre “homens” e “cidadãos”, o que provocaria polêmicas à época - e que se estenderiam pelos próximos séculos (BOURETZ, in CHÂTELET *et alli*, 1991). Kohn-Bramstedt (in MAYER, 1939) aponta influências de Montesquieu, da Constituição dos Estados Unidos e de Jean-Jacques Rousseau no documento, estabelecendo a liberdade de pensamento e ação, e a segurança da propriedade como as aspirações fundamentais da burguesia francesa, direitos estes que são contemplados na Declaração.

Assim sendo, a Declaração garante a igualdade de direitos, mas não uma igualdade perfeita entre os homens e cidadãos (KOHN-BRAMSTEDT, in MAYER, 1939), o que seria uma das críticas dirigidas por Marx ao documento, em ensaio escrito por volta de 1844 (BOURETZ, in CHÂTELET *et alli*, 1991). As idéias de liberdade se materializam na garantia de tolerância religiosa e no fim da servidão, mas a escravidão não foi abolida, para que os interesses dos colonos não fossem atingidos; a fraternidade, por fim, materializar-se-ia como uma “filha” da liberdade e da igualdade, buscando reduzir as barreiras e as distâncias entre os homens (KOHN-BRAMSTEDT, in MAYER, 1939). Ou seja, os direitos não eram tão universais quanto se pretendia; como demonstra Bouretz (in CHÂTELET *et alli*, 1991), havia a necessidade de limitar os direitos, reconhecendo-os, e não torná-los infinitos (o que comentadores como o abade Sieyès pretendiam). Apesar de todos esses problemas, a “Declaração” permanece como um símbolo

brilhante das pretensões dos revolucionários, revelando as intenções que animaram a primeira fase da Revolução com maior clareza do que a maior parte dos documentos da época.

3.2) A Revolução Russa

A Revolução Russa de 1917 é um dos fatos históricos mais marcantes da História da humanidade, representando não apenas a primeira ruptura com uma ordem econômica capitalista, como também, na interpretação de Perry Anderson (1985), a mais radical experiência de destruição de uma ordem política centralizadora, semifeudal e absolutista. Seja como for, os revolucionários de 1917 esperavam introduzir na Rússia a primeira sociedade socialista do mundo, baseada nos preceitos de Karl Marx (a seção que sumariza as idéias deste pensador está localizada mais adiante neste trabalho), o que criou grandes dificuldades teóricas aos líderes da Revolução, pelas condições sócio-econômicas da Rússia - em nada favoráveis ao tipo de revolução preconizado por Marx; como será visto, de uma forma ou de outra, o gênio de Lenin conseguiu superar essas dificuldades, dando uma justificativa materialista dialética ao processo não somente em seu país, mas também em qualquer sociedade economicamente não desenvolvida que intentasse seguir a via do socialismo.

Tal como foi adotada na seção referente à Revolução Francesa, a metodologia de estudo da Revolução Russa neste trabalho dará destaque não aos fatos históricos que formam o processo, mas ao pensamento político que o permeia. Após uma breve nota histórica, destinada a caracterizar a sociedade e a economia russas no momento, a exposição privilegiará dois dos grandes arquitetos da Revolução, Lenin e Trotsky, e Stalin, cujo papel pode ser definido como a continuação, ou a traição dos ideais de 1917 - depende do ponto de vista de quem o analisa; no presente trabalho, evitar-se-á uma tomada de posição em relação a ele, buscando-se apenas a exposição do pensamento.

A Rússia podia ser definida como a última monarquia absolutista do Ocidente no princípio do século XX; social e economicamente falando, a Rússia de 1917 apresentava uma agricultura baseada em relações semifeudais de produção, enquanto que nas cidades a indústria capitalista estava avançando, dando ao país o caráter de uma economia que se tornava capitalista e uma política ainda absolutista e feudal (ANDERSON, 1985). As tentativas de ocidentalizar a Rússia, que datavam do século XVIII (desde os tempos de Pedro, o Grande), ainda estavam muito longe de serem completadas, a despeito de avanços econômicos e culturais; boa parte da indústria russa era controlada por capitalistas estrangeiros, que traziam técnicos de seus países para dirigirem os trabalhos, e a esmagadora maioria da população era formada por camponeses analfabetos, que os czares controlavam de forma absolutamente autocrática (WATKINS & KRAMNICK, 1979). E, ao mesmo tempo em que os czares buscavam modernizar a economia nacional, nada cediam em termos de liberdades políticas, criando um paradoxo: *“o regime czarista não era suficientemente conservador para deter a decadência da Rússia tradicional e para*

conservar, desse modo, a lealdade das classes tradicionais da população; por outro lado, ele era demasiado conservador para satisfazer os modernistas” (WATKINS & KRAMNICK, 1979: 78). A humilhante derrota militar sofrida na guerra contra o Japão, em 1903, contribuiu para desacreditar mais ainda o regime czarista.

Em 1905, eclodiu uma revolta popular, duramente reprimida pelo czar, levando à destruição de vários movimentos liberais (CROSSMAN, 1969). Mas a grande greve geral que se realizou conseguiu arrancar uma Constituição, ainda que muito distante das do Ocidente - a ponto de ser definida por Max Weber como um constitucionalismo falsificado (MAYER, 1939), sendo também criado um parlamento (ainda que dotado de poucos poderes), a Duma, cujas reformas foram, segundo Sabine (1961), muito poucas e um tanto tardias. Os marxistas russos (que aumentavam continuamente de número, apesar da censura e da proibição de circulação das obras de seu mentor) viram nesse levante a possibilidade de se realizar, na Rússia, uma revolução burguesa; no entanto, a Revolução de 1905 estava muito longe das revoluções burguesas ocidentais (SABINE, 1961).

Com a eclosão da 1ª Guerra e a entrada da Rússia no conflito ao lado da Entente, as coisas se tornaram ainda mais difíceis; de fato, após algumas vitórias militares, o exército russo sofreu grandes derrotas, com pesadas baixas em homens e equipamentos, semeando o descontentamento não só entre as tropas, como também na população civil. E a situação chegou ao auge quando um golpe liderado por Aleksandr Kerenski (então deputado da Duma) depôs o czar e instalou um Governo Provisório, de orientação essencialmente burguesa e liberal, em fevereiro de 1917, sendo manifestada a intenção de continuar a guerra ao lado dos aliados. Com o apoio da Alemanha, Lenin desembarcou de seu exílio na Suíça e liderou os marxistas russos do partido bolchevique (a palavra significa simplesmente “maioria”, sendo contraposta à expressão menchevique, ou minoria) na Revolução de Outubro, destituindo Kerenski e instituindo a república socialista nos primeiros dias de novembro de 1917. Descrever detalhadamente todo processo exigiria muito mais espaço do que o disponível; para efeitos deste trabalho, é mais conveniente deixar de lado os detalhes históricos e partir para a apresentação do pensamento político de Lenin, cuja revisão do marxismo é de fundamental importância.

Vladimir Illitch Ulianov, **Lenin** (1870-1924), foi o grande responsável não só pela revolução socialista na Rússia, como também o teórico que soube dar a ela a necessária justificação dentro dos limites do materialismo dialético, já que nenhuma das condições exigidas por Marx para essa revolução podia ser encontrada naquele país. Quase toda a literatura política dá destaque às adaptações feitas por Lenin às teorias de Marx, demonstrando o quanto ele foi além de seu mestre; sua obra (que na edição oficial em russo, preparada na antiga União Soviética, apresenta nada menos que 55 volumes) divide-se em livros completos, artigos, panfletos e discursos, destacando-se “O Estado e a Revolução” (uma de suas principais obras, ainda que deixada incompleta devido à Revolução de Outubro), “O Desenvolvimento do Capitalismo na Rússia”, “Que Fazer?” (contém as bases fundamentais de sua teoria do partido), “Imperialismo, Fase Superior do Capitalismo”, “Materialismo e Empiriocrítica”, entre outros. Em

todas elas, encontra-se a revisão leninista do pensamento marxista: *“pode-se definir o leninismo (...) como uma adaptação do marxismo às economias não industrializadas e às sociedades com uma população predominantemente camponesa”* (SABINE, 1961: 580).

Dentre todos os aspectos estudados por Lenin, a teoria do partido é uma das principais questões [para Watkins & Kramnick (1979), trata-se da principal contribuição de Lenin ao pensamento político]. Ele não apenas organizou o Partido Comunista russo, como também concedeu-lhe uma base teórica, no sentido de que definiu táticas para sua atuação - embora soubesse que as táticas que preconizava estavam bem distantes do marxismo clássico, o que levou Sabine (1961) a dizer que Lenin “emendou” a teoria marxista, baseando-se no “Manifesto Comunista” somente para dar sustentação às suas idéias. Segundo Watkins & Kramnick (1979), Lenin tinha consciência de que o proletariado russo era ainda muito fraco e despreparado para tomar o poder, e por isso exigia-se a atuação de um partido revolucionário, de pequeno tamanho e bem disciplinado, capaz de tomar uma posição de liderança dentro da Revolução. Mas, se por um lado ele via o proletariado russo como fraco, por outro, ao estudar as relações capitalistas de produção nas cidades russas, ele concluiu que na Rússia a burguesia já era dominante (ANDERSON, 1985).

Com isso em mente, Lenin não viu nenhum problema em se desviar da teoria marxista clássica para enunciar suas teses sobre a atuação do partido. Em sua visão, o operariado russo não possuía consciência de classe nem a compreensão da totalidade da sociedade e, embora reconhecesse que essa conscientização viria a ocorrer, ele não estava disposto a esperar, nem admitia a possibilidade de que ela ocorresse por si só; assim, o papel do partido estava em “atribuir consciência” ao proletariado (CHÂTELET *et alli*, 1982). Para desempenhar essa função, *“o Partido é composto de uma elite aguerrida, de combatentes de vanguarda, de revolucionários profissionais que comandam os operários. É organizado de modo predominantemente antidemocrático: nem publicidade, nem eletividade dos funcionários, rigorosa seleção de membros e disciplina de ferro”* (CHÂTELET *et alli*, 1982: 220).

De acordo com Sabine (1961), o partido do tipo enunciado por Lenin possuía três características principais, básicas para seu sucesso: em primeiro lugar, deve obrigatoriamente reunir grande conhecimento do marxismo e adotar a dialética como método; em segundo lugar, é um órgão elitista, que não está voltado para as eleições ou para a política de massas; por fim, deve ser organizado de forma extremamente centralizada. Embora Lenin considerasse o partido como uma elite, ela não devia estar alheia à população; pelo contrário, ele devia guiar e ensinar o povo, utilizando-o para realizar a Revolução e, como utiliza o marxismo, o Partido Comunista nada tem a aprender com as massas: está sempre correto, ou o mais próximo possível da verdade (SABINE, 1961). A teoria leninista do partido seria duramente criticada por Rosa Luxemburg e por Lev Trotsky, quando enunciada no “Que Fazer?”, em 1902 (SABINE, 1961; CHÂTELET *et alli*, 1982), mas se provaria útil quando da Revolução de Outubro.

O partido organizado de acordo com os preceitos de Lenin apresenta o que ele chamou “centralismo democrático”, o que implica em: todas as decisões devem ser tomadas após um debate livre e aberto no Congresso do Partido, sendo essa decisão obrigatória a todos, sem que se admita qualquer

opinião contrária ou crítica; todos os funcionários devem ser eleitos entre os quadros do partido, de forma indireta e de baixo para cima; não é permitido aos níveis inferiores desobedecer às instruções e decisões tomadas nos níveis superiores (MACRIDIS, 1980). O Partido Comunista, portanto, se apóia sobre a elite educada no marxismo, intelectual, não sobre a participação popular, e seu caráter antidemocrático foi muito criticado (SABINE, 1961; MACRIDIS, 1980). Por outro lado, os defensores dessa forma organização tendem a encará-la como um corpo intermediário entre o governo e a população, uma expressão política da vontade da coletividade, mencionando que o Partido Comunista não é fechado em si, mas aberto a todo proletário que tenha consciência de classe; assim, o proletariado estaria duplamente representado na União Soviética: em primeiro lugar, na instância imediata de poder, os Sovietes, e em segundo lugar, como classe governante dentro do partido (COLE, 1932). Nenhum dos textos mais recentes na bibliografia corrobora essa visão de Cole, mas o registro é válido.

A organização de um Partido Comunista revolucionário não foi o único problema enfrentado por Lenin. Uma questão muito mais importante dizia respeito à própria Revolução: se Marx concluía que, dialeticamente, o socialismo só seria possível em uma economia capitalista plenamente desenvolvida, como justificá-la num país em que o capitalismo ainda estava em seus primórdios, como era a Rússia do princípio do século? Para cumprir essa tarefa, Lenin criou sua teoria do **imperialismo**. Trata-se de uma ampliação da análise original de Marx do capitalismo, e se baseia na idéia de que o modo de produção estava entrando numa nova fase (a imperialista), antes de sua extinção final (CHÂTELET *et alli*, 1982) e, sendo essa fase um fenômeno mundial, todos os países se encontrariam inseridos, de uma forma ou de outra, no capitalismo: *“embora países relativamente pouco industrializados como a Rússia czarista, não fossem, eles próprios, capitalistas, eram eles indispensáveis, como mercados e como fornecedores de matérias-primas baratas, para a continuação do capitalismo ocidental”* (WATKINS & KRAMNICK, 1979: 81). Dessa maneira, ele pôde sustentar que qualquer país, ainda que não fosse intrinsecamente capitalista, era uma parte desse sistema, uma peça no quebra-cabeça do capitalismo mundial, e uma revolução socialista na Rússia (e em todo país ainda não desenvolvido em termos capitalistas) não só poderia ser feita com sucesso, como também estaria dialeticamente justificada.

Diante do pano de fundo de um capitalismo mundial, em que os grandes conglomerados dominavam a economia de todos os países - mesmo que não estivessem estabelecidos neles - a revolução socialista assume o aspecto de uma rebelião contra um sistema mundial, podendo ser empreendida sem maiores problemas (MACRIDIS, 1980). A análise econômica subjacente ao imperialismo é relativamente simples: o aumento de tamanho das unidades industriais dentro do sistema capitalista tende a torná-las monopolistas (atingindo-se um ponto em que o monopólio se torna característica fundamental do sistema), cartelizando a economia e formando trustes, ocorrendo também a fusão do capital comercial com o financeiro; as contradições do sistema capitalista, apontadas por Marx, são reduzidas, mas a dependência de mão-de-obra e matérias-primas baratas força os empresários a procurar os países subdesenvolvidos - os quais também devem se tornar mercados para a produção (SABINE, 1961). O resultado de tudo isso é a

competição entre os países capitalistas desenvolvidos, em busca dos mercados e das matérias-primas fornecidas pelos subdesenvolvidos, levando a uma guerra imperialista - que segundo Lenin era a 1ª Guerra Mundial (SABINE, 1961).

A eclosão da guerra e a “traição” partidos sociais-democratas ocidentais (que votaram a favor da concessão de créditos de guerra aos governos de seus países) levaram Lenin a considerar que sua teoria estava perfeitamente correta: os proletários dos países capitalistas desenvolvidos haviam recebido aumentos de salários e melhores condições de trabalho às custas daqueles que eram explorados impiedosamente nos países subdesenvolvidos, e se “aliaram” à burguesia, deixando de lado sua vocação revolucionária (SABINE, 1961). Isso o levou a concluir que a revolução socialista iria ocorrer não num país desenvolvido, e sim na periferia do capitalismo, nas colônias e nos países subdesenvolvidos; a Rússia poderia ser o primeiro ataque bem sucedido ao imperialismo mundial (WATKINS & KRAMNICK, 1979) pois, graças ao desenvolvimento desigual do capitalismo no mundo, um de seus elos mais fracos seria necessariamente o primeiro a se romper (CHÂTELET *et alli*, 1982). Além disso, a Rússia poderia se tornar a vanguarda, exportando a revolução para todo o mundo.

Com isso em mente, Lenin fez a revolução. Para compreendê-la, é preciso ter em mente suas concepções de Estado e da revolução; sobre esta última, já se deu um panorama inicial, por intermédio da teoria do partido - retomar-se-á o tema posteriormente. A teoria leninista do Estado é de suprema importância, e deve ser tratada contra o pano de fundo de uma concepção essencialmente negativa, em que o Estado é sempre um instrumento de dominação de classe, enquanto que o homem deve ser visto como bom, “(...) porque só se estamos convencidos da bondade fundamental do homem pode ser concebível como desnecessária a organização estatal, no sentido de um aparato coativo que mantenha a ordem na vida social” (MAYER, 1939: 312). O essencial da teoria leninista do Estado se encontra exposto em seu livro “O Estado e a Revolução”, e é para essa obra que a atenção deve ser voltada no momento.

“O Estado e a Revolução” foi escrito na Finlândia, país aonde Lenin se exilara após o fracasso das insurreições de julho contra o Governo Provisório, e nesse livro ele faz a defesa da necessidade de se “despedaçar”, por meio da violência, o Estado burguês, para que se possa instituir a ditadura do proletariado - o que, contrariamente à política defendida à época pela maioria dos bolcheviques, significava transformar a revolução burguesa ocorrida na Rússia em revolução socialista (COLAS, in CHÂTELET *et alli*, 1991). Para atingir esse objetivo, Lenin reuniu cuidadosamente tudo o que encontrou sobre o Estado nos livros de Marx e Engels, e se vale de longas citações para corroborar suas idéias, que nem sempre são de um marxismo ortodoxo (COLAS, in CHÂTELET *et alli*, 1991; CHEVALLIER, 1993). O Estado é fruto de uma contradição insolúvel, pois sua natureza de classe torna impossível resolver os conflitos entre as classes sociais; isso o leva a denunciar as formulações de Karl Kautsky, estabelecendo que o Estado burguês só poderia ser superado por meio da revolução, e não pelas vias democráticas e parlamentares propostas pelo marxista alemão (COLAS, in CHÂTELET *et alli*, 1991). No caso específico da Rússia, para evitar a crítica de que a revolução socialista seria prematura, Lenin escreveu que o capitalismo seria

instalado em seu país, mas sem os capitalistas, defendendo a idéia de que o socialismo é um **capitalismo monopolista de Estado**, ou seja, um capitalismo a serviço de todos (CHÂTELET *et alli*, 1982).

Especificamente, Lenin escreveu que, sendo o Estado o resultado das contradições da sociedade, ele não pode ser considerado “eterno” ou “natural”; a sociedade burguesa engendrou uma forma de Estado baseada na opressão que exerce, sendo criados o exército e a polícia em bases permanentes (ou seja, deu-se ao Estado o monopólio da força), e uma burocracia pública isolada da massa da população, privilegiada e dotada de um *status* especial (CHEVALLIER, 1993). Todo governo é, forçosamente, uma ditadura; a democracia, na visão de Lenin, é apenas um passo para a revolução social, sendo que a democracia ocidental é taxada de ficção ou hipocrisia, porque *“ainda que suponha garantias de liberdades constitucionais, estas são privilégios reservados aos ricos, não, direitos da classe trabalhadora”* (SABINE, 1961: 606). O poder, em qualquer forma de Estado, (inclusive nos democráticos), é sempre detido por uma minoria e exercido conforme os interesses desta; à democracia burguesa, expressão perfeita dessa “ditadura da minoria”, Lenin contrapôs o conceito de ditadura do proletariado, ou seja, da maioria (GRUPPI, 1980).

Se o Estado burguês é irremediavelmente negativo, contraditório e baseado no conflito entre as classes (com a dominação exercida por uma delas), então a tarefa de todo socialista é destruí-lo. E como isso só será feito de forma revolucionária, cumpre examinar rapidamente a teoria leninista da revolução. Esta não é tão bem acabada quanto a de Trotsky (SABINE, 1961), mas uma possível explicação para isso é o fato de que Lenin sempre escreveu com fins práticos, e não teóricos (CHEVALLIER, 1993). No entanto, a ditadura do proletariado, nascida da revolução, pode ser considerada uma nova forma política (COLAS, in CHÂTELET *et alli*, 1991) - o que exigiria um esforço de construção teórica muito maior do que aquele que Lenin fez. Ele defendia a necessidade de educar o proletariado, preparando-o para a revolução violenta; só assim seria possível extinguir o Estado, como Engels predissera. A primeira fase da Revolução seria um Estado burguês sem burguesia, em que a sociedade ainda traz elementos da antiga sociedade, os quais são paulatinamente eliminados; a administração e o controle do Estado por parte da maioria da população são fundamentais, pois preparam o caminho para a extinção deste (CHEVALLIER, 1993). Trata-se portanto de um período ainda ditatorial, mas no qual a ditadura é exercida pelo povo, não por uma classe. Faz-se necessário um parêntese: em sua exposição, Lenin usa sempre a figura do proletariado, jamais a do Partido; à primeira vista contraditória (em face da teoria do partido), essa formulação revela-se lógica quando se tem em mente que ele não diferenciava o Partido comunista do proletariado (COLAS, in CHÂTELET *et alli*, 1991).

A ditadura do proletariado é tão opressora quanto qualquer Estado burguês, com a diferença de que o opressor e o oprimido mudam de posição, ocorrendo a transferência de poder de uma classe para outra. A ditadura do proletariado deve buscar dois objetivos: deve submeter a antiga classe exploradora ao seu poder, minando-lhe a resistência e impedindo uma contra-revolução, e deve organizar a nova ordem sócio-econômica (SABINE, 1961). O Estado proletário é uma ampliação do modelo da Comuna de Paris,

descrita por Marx; Lenin compara (algo temerariamente) a comuna aos Sovietes de operários, existentes na Rússia desde a Revolução de 1905 (BUBER, 1986; COLAS, in CHÂTELET *et alli*, 1991). As opiniões sobre os Sovietes, em Lenin, são um tanto variadas; como demonstra Buber (1986), o lema “Todo poder aos Sovietes”, adotado por Lenin e Trotsky, esconde certas considerações bastante graves. Por um lado, os Sovietes eram vistos como um passo para se atingir ao socialismo; pelo outro, ele colocou os bolcheviques no poder da maioria deles e, ainda pior, criticou-os quando assumiu o poder na Rússia (BUBER, 1986).

Seja como for, a ditadura do proletariado tomou-se a “ordem do dia” na Rússia leninista. Lenin corrigiu Engels em sua famosa passagem sobre a extinção do Estado, determinando que a opressão estatal continuaria, embora assumisse a forma de destruição da antiga ordem, para combater os remanescentes da burguesia (BUBER, 1986). No entanto, ele silencia sobre o que, dentro das instituições do antigo Estado burguês, deveria ser destruído e o que deveria ser mantido, ao contrário de Marx e Engels, que fazem menção à manutenção, após a revolução, de alguns dos antigos aparelhos do Estado, embora com novas funções (COUTINHO, 1988). O proletariado precisava do Estado, mas não o manteria por muito tempo (CHEVALLIER, 1993). Exercida pelo Partido, a ditadura do proletariado deve ser considerada pedagógica: *“o partido bolchevista exerce a ditadura ‘no interesse’ da maioria. Mas a maioria precisa ser educada para saber quais são seus interesses”* (MAYER, 1939: 311).

A morte um tanto prematura de Lenin, em 1924, impediu-o de continuar sua obra. Ainda que tenha previsto que o processo de desaparecimento do Estado seria um tanto longo (ou seja, que a ditadura do proletariado seria mais demorada do que se imaginara anteriormente), retardando o surgimento da verdadeira sociedade comunista (MAYER, 1939), ele provavelmente não esperava que demorasse tanto tempo; de fato, em 1924, pouco antes de sua morte, manifestou sua preocupação para com o que ele considerou uma deformação da Revolução, ou seja, a burocratização progressiva da sociedade (DUROZOI & ROUSSEL, 1990). Ainda que Stalin anunciasse na década de 30 que a fase da ditadura do proletariado estava encerrada (MAYER, 1939), os fatos não confirmaram essas esperanças. Antes de se passar ao estudo das idéias de Stalin, é conveniente destacar alguns elementos do pensamento político de Trotsky, em especial sua teoria da revolução.

Lev Davidovitch Bronstein, dito Trotsky (1879-1940), foi homem de intensa participação política: chefiou um Soviete em São Petersburgo durante a Revolução de 1905, fundou o jornal *Pravda* em 1908 (já no exílio) e, superando algumas diferenças com Lenin, juntou-se aos bolcheviques em 1917 (SABINE, 1961; DUROZOI & ROUSSEL, 1990). Ao lado da vida política, Trotsky deixou alguns livros importantes, destacando-se: “A Revolução Permanente” (teoria considerada por alguns sua maior contribuição ao marxismo), “A Revolução Traída” (escrita já no exílio), “A Moral Deles e a Nossa”, “Literatura e Revolução” (no qual manifesta suas preocupações com a questão das artes durante a revolução socialista e no período comunista - o que o levou inclusive a colaborar com André Breton em outra obra com o mesmo assunto) além de uma biografia de Lenin e outra de si próprio. Após a morte de

Lenin, suas diferenças com Stalin se tornaram ainda maiores, o que o levou a ser expulso do país (posteriormente, fixaria residência no México) e posteriormente assassinado.

Como mencionado, Trotsky sustentou algumas polêmicas com Lenin antes de se filiar aos bolcheviques. Interpretando a Revolução de 1905, ele concluiu que o regime czarista deveria ser deposto imediatamente pelo proletariado, ao contrário de Plekhanov e dos mencheviques (que defendiam a necessidade de esperar por uma revolução burguesa), e do próprio Lenin, que possuía originalmente uma posição intermediária, pois defendia que o capitalismo era uma etapa histórica necessária à Rússia e ao mesmo tempo não acreditava na possibilidade da burguesia russa realizar uma revolução (CHÂTELET *et alli*, 1982). Posteriormente, em 1917, Lenin endossaria a opinião de Trotsky. No entanto, essa não era a única diferença teórica entre os dois; quando Lenin escreveu o “Que Fazer?”, apresentando sua teoria do partido, ele recebeu muitas críticas tanto de Trotsky quanto da pensadora marxista polonesa, Rosa Luxemburg (SABINE, 1961). Trotsky criticava sobretudo as idéias centralistas de Lenin, escrevendo: “*com o centralismo leninista, ‘em primeiro lugar, a organização do Partido substitui o conjunto do Partido; depois o Comitê central substitui a própria organização; e, finalmente, um único ditador substituirá o Comitê Central’*” (citado por CHÂTELET *et alli*, 1982: 220). Posteriormente, Trotsky adotaria a posição de Lenin, apoiando sua concepção de Partido; entretanto, jamais apoiaria a idéia de que a revolução socialista poderia se dar num só país, como Lenin faria (CHÂTELET *et alli*, 1982).

Como mencionado acima, a maior contribuição de Trotsky ao pensamento marxista foi sua teoria da revolução socialista, a qual não se esgota com a tomada do poder pelo proletariado; ele cunhou o termo **revolução permanente** para expressar “*(...) sua desconfiança em relação à burocracia dirigente e seu desejo de ver produzir-se uma revolução interna no próprio proletariado, capaz de varrer todas as opressões, inclusive a de seus representantes oficiais*” (DUROZOI & ROUSSEL, 1990: 475). Basicamente, a teoria da revolução permanente possui dois elementos: em primeiro lugar, no caso específico da Revolução Russa, refere-se à “superação” da revolução burguesa (ou seja, o fato de que a Rússia, bem como os demais países pouco desenvolvidos, não necessitaria de uma fase capitalista-burguesa para realizar a revolução socialista) e, em segundo lugar, à necessidade de expandir a revolução socialista, insuflando-a ou apoiando-a em outros países (PASQUINO, in BOBBIO *et alli*, 1983, v. 2). Cumpre observar que o termo “revolução permanente” data de 1850, sendo encontrado num documento de Marx e Engels dirigido à Liga dos Comunistas (COUTINHO, 1988).

A não-realização da revolução mundial (juntamente com a política desenvolvida por Stalin) transformou Trotsky num agudo crítico do socialismo soviético. Em 1936 ele escreveu um livro intitulado “A Revolução Traída”, no qual analisou a situação mundial e a política stalinista (em especial a burocracia e seu papel), concluindo que “*não se pode (...) caracterizar a URSS como socialista, mas como forma transitória entre capitalismo e socialismo*” (MACLET, in CHÂTELET *et alli*, 1991: 1242). A burocracia, em especial, é denunciada como a traição da Revolução, não como sua continuação; Trotsky chega mesmo a caracterizar a burocracia como movimento contra-revolucionário e a denunciar o Estado

soviético como dual, sendo socialista por defender a propriedade coletiva e burguês por permitir a existência de uma desigualdade de distribuição, privilegiando os burocratas em detrimento da grande maioria da população russa (MACLET, in CHÂTELET *et alli*, 1991).

O trotskismo cumpriu seu papel, pois veio a ter alguma influência histórica, inspirando partidos socialistas em muitos países, inclusive nos Estados Unidos (PASQUINO, in BOBBIO *et alli*, 1983, v. 2) e, ainda que se argumente, como o faz Thierry Maclet, que suas concepções sobre a revolução envelheceram e foram ultrapassadas, sua crítica do totalitarismo stalinista ainda pode ser lida com interesse pelos estudiosos da política (in CHÂTELET *et alli*, 1991). No entanto, como demonstra Carlos Nelson Coutinho (1988), sua concepção de Estado pouco evolui em relação à de Marx e Engels, e à de Lenin, estando ainda muito restrita. No entanto, como teórico Trotsky se mostrou muito mais consistente que Stalin - que venceu a batalha pelo poder após a morte de Lenin.

Joseph Vissauinóvitch Djugáchvili, **Stalin** (1879-1953), jamais foi um teórico do socialismo do porte de Lenin e Trotsky, mas foi elevado ao nível de dogma sagrado dentro do pensamento comunista internacional enquanto deteve o poder na União Soviética; antes desse período, merece destaque sua teoria marxista da nação, exposta em seu livro “O Marxismo e a Questão Nacional e Colonial”, escrito por sugestão de Lenin e publicado em 1913 (D’ENCAUSSE, in CHÂTELET *et alli*, 1991). Uma vez no poder, coube a Stalin a construção da União Soviética como uma potência mundial, o que se justificava pelo seu posicionamento de que o socialismo poderia ser construído num só país; a idéia de uma revolução socialista mundial que, como visto, chegou a ser uma possibilidade entre 1917-20, foi de vez abandonada em nome da necessidade de se construir um país de grande desenvolvimento econômico, capaz de rivalizar com os capitalistas, o que foi obtido - mas a grande preço.

Stalin governou como um monarca absoluto a União Soviética durante quase 30 anos, e nesse período transformou o país de uma nação de camponeses semi-analfabetos em uma potência nuclear. O stalinismo tem sido interpretado de diversas formas, sendo considerado como um totalitarismo de esquerda, uma ditadura só comparada, no Ocidente, às de Hitler e Mussolini; da mesma forma que os críticos fazem essa denúncia, os defensores provam seu erro. Até 1940, Stalin se dedicou a eliminar toda possível fonte de oposição ao seu governo, utilizando-se de todos os métodos possíveis e institucionalizando o terror como instrumento de governo; seus escritos foram elevados ao nível de contribuições teóricas originais e importantes ao marxismo e ao leninismo (no que seus opositores denunciaram como “culto à personalidade”), mas o stalinismo pode tanto ser essa contribuição quanto a degeneração da filosofia (PASQUINO, in BOBBIO *et alli*, 1983, v. 2). A afirmação do stalinismo, escreve Sabine (1961), representa a ruptura completa com o determinismo econômico, que as teorias do imperialismo de Lenin e a da revolução permanente de Trotsky já tinham corroído.

Talvez a única contribuição efetiva de Stalin à teoria do socialismo tenha sido sua defesa do posicionamento, originalmente exposto por Lenin, de que o socialismo era viável num só país (em outras palavras, do socialismo internacional passou-se para o nacional). Assim, ele defendia que “(...) o

crescimento da potência do Estado soviético (e, ao mesmo tempo de Stalin) cria as condições necessárias para a queda do capitalismo. A luta pela revolução se identifica com a defesa da União Soviética. E, quanto mais o Estado soviético for forte, tanto mais o capitalismo será fraco” (CHÂTELET *et alli*, 1982: 203 - grifos dos autores). Como demonstra Sabine (1961), essa teoria representa uma segunda ruptura do marxismo russo com o ocidental (sendo a primeira a teoria da revolução num país subdesenvolvido de Lenin), mas se mostra um tanto débil, em termos dialéticos: Stalin transformou os argumentos **econômicos** do socialismo marxista em **políticos**, e o resultado foi que “*o regime era socialista só no sentido de que a nação era proprietária dos meios de produção; suas realidades eram o absolutismo político e os imperativos da industrialização*” (SABINE, 1961: 622). Em vez de destruir o Estado, Stalin fortaleceu-o mais; no entanto, em 1930 anunciou em um de seus discursos sua opção pela desapareição do Estado e pela ditadura do proletariado (MAYER, 1939); há que se levar em consideração que em mais de um texto ele manifesta sua preocupação com o “cerco capitalista” à União Soviética, defendendo que se a extinção natural do Estado não se processa como deveria, a culpa não era dos russos, e sim de seus inimigos externos (CHÂTELET *et alli*, 1982).

Em 1929, Stalin realizou a “Segunda Revolução”, através da qual deu continuidade ao seu plano de desenvolvimento da União Soviética como potência, coletivizando a agricultura e promovendo maciço investimento na indústria, além de estabelecer uma economia rigorosamente planejada (MACRIDIS, 1980). O Partido se torna ainda mais importante: é identificado com o Estado, transformado na única fonte da verdade, não apenas na política e na economia, mas também na cultura e em todas as demais ciências (CHÂTELET *et alli*, 1982). Nesse sentido, Stalin se mostra não apenas um continuador do pensamento leninista, mas também um ampliador - e, segundo outros pontos de vista, pode ser criticado como tendo distorcido à vontade as teorias de Lenin para adequá-las aos seus objetivos. Seu governo nada tinha de proletário, apesar de toda a propaganda; para justificá-lo, desenvolveu-se uma complexa filosofia política que, na prática, não funcionava (SABINE, 1961).

A morte de Stalin e a subida ao poder de Nikita Krushev inverteu completamente o curso histórico. A política diminuiu em seu monolitismo, e o “cerco capitalista” foi substituído pela idéia de uma coexistência pacífica (MACRIDIS, 1980) - se bem que na prática essa coexistência não foi tão pacífica assim, tendo sido muitos os pontos de atrito entre os blocos econômicos. Quer seja interpretado como uma etapa histórica absolutamente necessária da construção socialista, quer seja como completa degeneração dos ideais revolucionários (PASQUINO, in BOBBIO *et alli*, 1983, v. 2), o stalinismo é um dos fenômenos políticos mais importantes do século. E sua análise, mais de 40 anos depois, deixa margem a um questionamento que se desdobra em centenas de outros: como teria sido a marcha da História se, quando da morte de Lenin, o Partido Comunista tivesse seguido a orientação, expressa em seu testamento, de que Stalin não possuía as características necessárias para se tornar secretário-geral?

Quando a revolução foi deflagrada, havia a possibilidade de “exportá-la” para outros países. De fato, o Exército Vermelho chegou a atacar a Polônia, aonde foi derrotado, e outros países europeus, entre

os quais a Alemanha, passaram por uma fase de violentas agitações; no entanto, a subida de Stalin ao poder tornou, como visto, o sonho de uma revolução mundial mais distante. Apreciar a Revolução, nos dias de hoje, é uma tarefa prejudicada pela queda quase inglória do regime no princípio dos anos 90. A própria bibliografia consultada, como mencionada anteriormente, se divide em críticas radicais e elogios deslavados. A análise marxista da Revolução, no entanto, mostra-se muito mais interessante. E dentro dela, talvez seja Perry Anderson quem melhor resumiu as conclusões sobre a Revolução: “(...) *a Revolução Russa não foi feita contra um Estado capitalista. O czarismo que caiu em 1917 era um aparelho feudal: o Governo Provisório não teve tempo de substituí-lo por um novo ou estável aparelho burguês. Os bolcheviques levaram a cabo uma revolução socialista, mas, do princípio ao fim, jamais se defrontaram com o inimigo fundamental do movimento operário no Ocidente*” (ANDERSON, 1985: 359 - grifos do autor).

3.3) Fascismo e Nazismo

No amplo espectro das teorias e ideologias políticas, poucas provocam tantos sentimentos negativos quanto o fascismo e o nazismo - no dizer de Macridis (1980), a “direita totalitária”. Sem dúvida, ambas se mostram como a expressão de um fracasso, no caso a democracia liberal (nem Alemanha nem Itália tinham desenvolvido, até a época dessa experiência, governos democráticos liberais fortes e estáveis), e ambas se mostram contrárias ao comunismo soviético. Nas palavras de Vincent (1992) o fascismo (termo que, em seu livro, engloba os dois movimentos - apesar de ele próprio fazer ressalvas quanto a isso), por si só, deu às ideologias políticas um aspecto negativo, evocando imagens de violência; além disso (o que fica mais visível no caso do fascismo italiano), há um abismo intransponível entre o que a ideologia prometia, e o que praticou. Para Sabine (1961), fascismo e nazismo são provas de que, em certos períodos, o homem pode eliminar da política não apenas a moral, mas também a inteligência.

Há muitas interpretações sobre o nazifascismo, mas boa parte converge para um ponto em comum: essa ideologia é um produto do século XX (VINCENT, 1992) ou, pelo menos, a síntese de uma série de aspectos negativos, de oposição aos governos democráticos e experiências parlamentares, que foram desenvolvidos no século XIX e vieram a atingir o ponto culminante no século XX (MACRIDIS, 1980). Da mesma forma, os autores concordam com o aspecto fundamentalmente irracionalista da ideologia, baseada no apelo não à razão, mas às emoções e aos sentimentos (o culto do *Volk*, no caso do nazismo, é o exemplo mais bem acabado de tal irracionalismo). No entanto, as divergências entre os autores que se debruçaram sobre o assunto são nítidas: por exemplo, há quem utilize o termo “fascismo” para designar um amplo espectro de ideologia de extrema direita, incluindo além do fascismo italiano e do nazismo alemão, o franquismo espanhol, a “Ação Francesa” de Maurice Barrés e Charles Maurras, o Japão da Segunda Guerra Mundial, entre outros, o que é um tanto temerário (VINCENT, 1992); Châtelet e seus colegas

(1982) propõem a denominação “Estado-força” para englobar esses movimentos, em especial o nazifascismo e a “Ação Francesa”, ao passo que Watkins e Kramnick (1979) defendem que o termo “fascista” seja reservado aos movimentos que buscassem o aumento de poder e da importância de seus povos por meio de ditaduras. Para evitar maiores problemas, este trabalho usará, sempre que possível, o termo nazifascismo, por ser o menos carregado de aspectos críticos.

Não é objetivo deste trabalho entrar neste tipo de debate, e portanto a atenção será fixada no nazifascismo. Como mencionado anteriormente, há muitas interpretações diferentes sobre o que seria o fenômeno nazifascista, e é apropriado iniciar a exposição com essas interpretações, que apresentam não apenas uma visão da ideologia, como também permitem uma idéia inicial sobre sua natureza. Andrew Vincent (1992) dividiu essas interpretações em dois grupos: em primeiro lugar vêm as interpretações baseadas na origem e história do nazifascismo e, em segundo, as abordagens ditas “eruditas” ao movimento.

As interpretações do primeiro grupo se dividem em quatro perspectivas: em primeiro lugar, há a idéia (mais desenvolvida na Alemanha) de que essa ideologia é um estado de espírito instintivo existente no homem desde seus primórdios; a segunda, defendida na Itália por pensadores como Alfredo Rocco, postula que o fascismo é o resultado de movimentos culturais como o Renascimento e o Iluminismo; a terceira, por sua vez, coloca-o como um produto ideológico tardio da Revolução Francesa, através da crítica desenvolvida por diversos pensadores contrários à Revolução; por fim, há a idéia de que o nazifascismo é um produto dos anos 20 (VINCENT, 1992). As abordagens eruditas, por sua vez, são merecedoras de uma explicação mais profunda.

A primeira dessas abordagens que será tratada aqui é a **marxista**. Não há uma explicação única: o *Komintern* russo de 1933 definia o fascismo (englobando italianos e alemães) como a ditadura aberta do capital financeiro, enquanto que Gramsci e Togliatti, menos dogmáticos, defendiam que o fascismo era um movimento de massa, uma força material cuja hegemonia não poderia ser desprezada; por fim, Marcuse explicou-o como um antagonismo entre a produção monopolista das indústrias e o sistema democrático (VINCENT, 1992). A Terceira Internacional chegou à conclusão de que o nazifascismo deveria ser considerado como o último período do capitalismo monopolista, no qual a guerra e o expansionismo seriam utilizados para distrair o povo de sua exploração, permitindo que a classe dominante se mantivesse no poder (MACRIDIS, 1980). A ditadura nazifascista é a tábua de salvação do capitalismo (CHÂTELET *et alli*, 1982) ou, em outras palavras, “o fascismo era explicado, basicamente, através das leis econômicas subjacentes ou da lógica do capitalismo. Em termos gerais, era parte da crise do capitalismo monopolista” (VINCENT, 1992: 150).

A segunda abordagem é a **psicológica**, cuja “(...) tese básica, com ligeiras variações, é que o fascismo precisa ser explicado em termos de determinados tipos e/ou desordens de personalidade” (VINCENT, 1992: 151), sendo a abordagem dirigida não apenas para a personalidade dos líderes, mas também para as massas sociais. Segundo essa abordagem, a personalidade autoritária encontraria no

nazifascismo sua melhor expressão (CHÂTELET *et alli*, 1982), enquanto que a sociedade de massas, por sua vez, dissolvida em suas bases tradicionais pela divisão do trabalho e pela especialização, tenderia a buscar ideologias comunais e integradoras (MACRIDIS, 1980). Dentre os expoentes dessa abordagem, como Horkheimer, Fromm e Reich, talvez o último tenha sido o nome mais conhecido. Para Reich, o nazifascismo é o resultado da repressão sexual e, nesse sentido, todos os homens são fascistas em potencial (VINCENT, 1992). Em sua obra “A Psicologia de Massa do Fascismo” (publicada em 1933), Reich combina marxismo e psicanálise, de uma forma que ele definiu como “economia sexual”, concluindo que o nazifascismo é, apesar de irracional, uma expressão emocional da atitude humana diante da sociedade mecanizada que caracteriza a civilização moderna, além de condenar os marxistas por se fixarem, em sua interpretação, no capitalismo, enquanto que o fenômeno deve ser buscado em características essenciais (e muito mais antigas) do homem (DADOUN, in CHÂTELET *et alli*, 1991). Macridis (1980) acompanha a crítica reichiana, sublinhando que, se forem comparadas a Revolução Russa e a tomada do poder pelos nazistas, ver-se-á nesta última um movimento muito mais de massa, já que o Partido Nazista se assentou na mobilização popular, ao contrário do bolchevique.

A terceira abordagem se baseia na idéia de que o nazifascismo pode ser considerado como um aspecto ou sintoma de crise moral e religiosa no **Ocidente**, ou mesmo de barbarismo (VINCENT, 1992). Autores como Croce (que, como será visto na seção dedicada ao seu pensamento, foi fascista por algum tempo) viram no fenômeno uma degeneração da moralidade e, no caso da Itália, uma completa negação da tradição européia de liberdade (CHÂTELET *et alli*, 1982; VINCENT, 1992). No caso da Alemanha, há autores que associam o nazismo ao protestantismo, baseando-se em comparações entre o misticismo protestante e o nazista, e na própria atuação, bastante passiva, da Igreja luterana (CHÂTELET *et alli*, 1982).

A quarta tentativa de explicação possui um caráter **histórico-sociológico**. Segundo Macridis (1980), os autores que se filiam a essa corrente tendem a considerar o nazifascismo como sendo um fenômeno de época e lugar bem definidos, não havendo possibilidade de se desenvolverem em outros locais. Vincent (1992) encontra um traço comum entre as interpretações dessa categoria, que é colocar a responsabilidade do fenômeno na rápida industrialização das sociedades modernas, mas faz a ressalva de que a Itália não era um país tão desenvolvido quanto a Alemanha, e por isso a explicação fica prejudicada. Ainda assim, uma explicação alternativa dentro do mesmo prisma, proposta por F. Organski, vê no fascismo justamente uma via rápida para a modernização e industrialização da sociedade (CHÂTELET *et alli*, 1982). A idéia de fascismo como instrumento de modernização, segundo Saccomani (in BOBBIO *et alli*, 1983, v. 1), fica bem visível no caso italiano.

A quinta abordagem, por sua vez, apresenta diversas variações, mas pode ser chamada genericamente de explicação **política** (VINCENT, 1992). A primeira variação é a teoria da crise da democracia parlamentar cujos adeptos, como Bullock e Mack Smith, defendem que os líderes tirânicos como Hitler e Mussolini devem ser estudados contra esse pano de fundo (VINCENT, 1992); autores como

Bellamy (1992), que demonstram como a democracia liberal sempre foi fraca na Alemanha e Itália, seguem pela mesma linha. Outra variação, proposta por Linz e comum em boa parte da sociologia política moderna, é a que defende que o fascismo foi um fenômeno político conjuntural (VINCENT, 1992). A terceira, e mais importante variação, refere-se ao **totalitarismo**. O conceito de totalitarismo foi examinado inicialmente por Karl Popper e Hannah Arendt e, posteriormente, incluído no vocabulário político moderno (VINCENT, 1992), sendo utilizado para designar não apenas o nazifascismo, mas também a ditadura de Stalin [o que, para citar um exemplo, R. H. S. Crossman faz amiúde em sua exposição do fascismo]; muitos autores, dentre os quais Châtelet e sua equipe (1982), consideram errônea a inclusão do stalinismo dentro dos regimes totalitários. Hannah Arendt concebe o totalitarismo como uma lógica da demência (CHÂTELET *et alli*, 1982) e, em sua obra “As Origens do Totalitarismo” (1951), estudou o anti-semitismo, a expansão imperialista e o nacionalismo, concluindo ser o totalitarismo uma formação social moderna, cujas características não se aplicam ao leninismo e ao fascismo italiano, que apenas mantém a aparência do Estado, utilizando-se do terror e da opressão total da massa da humanidade, a ponto de representar um sufocamento da própria humanidade do homem; sua teoria denuncia o desgaste do aspecto político e o radicalismo completo, demonstrados pelo totalitarismo (ENEGRÉN, in CHÂTELET *et alli*, 1991).

Vistas essas interpretações, pode-se apresentar as características fundamentais do nazifascismo. Como mencionado anteriormente, nazismo e fascismo diferem o bastante para não poderem ser colocados sob um nome comum com suficiente precisão. Vincent (1992) sublinha a dificuldade de se estabelecer uma base comum para o estudo dos diversos fascismos (ele faz referência a diversos movimentos, ocorridos em vários países europeus, de caráter similar). Há, no entanto, algumas semelhanças entre o nazismo e o fascismo, como nota Sabine: “*ambos sustentavam ser socialistas e ambos eram nacionalistas; e ambos os partidos surgiram por uma coalizão entre um partido que afirmava ser socialista e outro que era na verdade nacionalista, ainda que Hitler nunca foi socialista e Mussolini tinha sido por muito tempo antinacionalista*” (SABINE, 1961: 632-633); Sabine ainda faz referência ao fato de que essa união entre nacionalismo e socialismo se apresentava como a estratégia mais simples de se obter a adesão popular a uma ideologia política, e ao irracionalismo (entendido como os valores místicos atribuídos à nação e ao líder) que permeia ambas as filosofias. Crossman (1969) faz menção ao fato que tanto nazismo quanto fascismo pretendiam realizar “revoluções de direita”, o que ele chama mito político.

Ao se examinar o fascismo italiano, pode-se observar algumas características básicas: a “ação” como palavra de ordem do partido, a unidade nacional e a expansão imperial (nos moldes do antigo Império Romano), a pouca ênfase no aspecto ideológico (tardamente abordado num artigo de Mussolini na *Encyclopedia Italiana*) são aspectos típicos do movimento italiano (WATKINS & KRAMNICK, 1979). Mussolini, ao contrário de Hitler, militou em sindicatos socialistas por muito tempo (donde sua ligação, mencionada na seção sobre o anarquismo, com o pensamento de Georges Sorel), onde desenvolveu sua liderança; o partido fascista e seu exercício do poder de tal forma se moldaram à sua personalidade, que

Crossman (1969) escreveu que o Estado fascista era apenas uma *persona* de Mussolini. Ao examinar a tomada do poder pelos fascistas, Macridis (1980) sublinhou as semelhanças entre o nazismo e o fascismo, mas enfatiza que Mussolini, ao contrário de Hitler, não era nenhum novato em política. Entretanto, analisado friamente, “*o partido fascista era pouco mais que uma clique de pessoas interessadas em gozar os proveitos do poder absoluto, por meio dos postos que executavam, que em executar experiências revolucionárias*” (WATKINS & KRAMNICK, 1979: 87).

Numa síntese, a ideologia do fascismo italiano “*(...) seria a resposta à liberal-democracia, eliminando a competição, o individualismo, a procura de lucros e de ganhos materiais, divisões, fragmentações e particularismos. Seria estabelecido um novo regime para criar unidade e cooperação, disciplina e esforço conjuntos, para a realização do objetivo coletivo do estado*”, o que implica na primazia do Estado que, como força moral e criativa, abrange toda a sociedade, no coletivismo, na nação indissolivelmente ligada ao Estado (ao ponto do termo “nação” ser usado como sinônimo de “Estado”), na obediência ao líder e na idéia de um homem heróico, e não racional (MACRIDIS, 1980: 234). O fascismo deixou as bases de uma nova experiência política: o Estado corporativo. Ludovico Incisa (in BOBBIO *et alli*, 1983, v. 1) estudou a idéia de corporativismo enquanto doutrina política e identificou no fascismo o modelo do **corporativismo dirigista**, baseado não na perspectiva ética, mas na política (voltada para a supremacia do interesse nacional), e reduzindo todas as corporações a órgãos do Estado. A idéia original de corporação, como um órgão reunindo patrões e empregados de forma cooperativa, em que as decisões seriam tomadas por patrões e empregados, não se realizou: o Estado fascista enfeixava sob suas mãos todo o poder de decisão (MACRIDIS, 1980).

Apesar de todas as características em comum entre as duas ideologias, o nazismo possuía algumas bases muito diferentes: o Estado é substituído pelo *Volk*, pelo povo (e, dentro dessa concepção, a raça surge como um componente extremamente importante); a formação de um império é trocada pela doutrina do *Lebensraum*, do espaço vital. A raça era tão importante na ideologia nazista que motivou Watkins e Kramnick (1979) a observarem que, enquanto o liberalismo e o marxismo prometiam a “salvação” para toda a humanidade, o nazismo o fazia apenas para a raça superior. O indivíduo perde totalmente sua importância, sendo considerado apenas um dos portadores da essência do *Volk*, desenvolvendo-se dentro da raça, devendo tudo a ela e inserindo-se numa hierarquia dentro da qual desponta uma elite natural de governante e, nesta, o líder ocupava a posição central, responsável pelo povo do qual é profundo conhecedor (SABINE, 1961).

O pensamento racista não se inicia com o nazismo, sendo um fenômeno muito mais antigo, sendo que no século XIX encontrou uma expressão “científica” na obra do conde Joseph Arthur de Gobineau, “Ensaio sobre a Desigualdade da Raças Humanas” (WATKINS & KRAMNICK, 1979; RAYNAUD, in CHÂTELET *et alli*, 1991). O racismo nazista se baseia em quatro postulados básicos, a saber: “*primeiro, todo progresso social tem lugar mediante uma luta pela sobrevivência em que os mais aptos são selecionados e os mais débeis são exterminados. (...) Em segundo lugar, o produto híbrido resultante da*

mescla de duas raças supõe uma degeneração da raça superior. (...) Terceiro, ainda que a cultura e as instituições sociais expressem diretamente as faculdades criadoras inerentes a uma raça, todas as civilizações superiores e as culturas importantes são a criação de uma raça (...) [Hitler reconhece três tipos de raças, a ariana, que cria a cultura, as portadoras, que não criam mas adaptam culturas, e a judia, que destrói a cultura]. (...) Quarto, no ariano criador de cultura, o instinto de conservação se transforma de egoísmo em dedicação à comunidade” (SABINE, 1961: 646-647). O anti-semitismo, latente em quase toda a Europa apesar dos esforços dos governos liberais (WATKINS & KRAMNICK, 1979), foi elevado à categoria de ideologia oficial de Estado.

Outros pontos importantes da ideologia nazista, segundo Macridis (1980) são o anti-marxismo (em especial no que tange à luta de classes) aliado ao ódio ao comunismo, o desprezo ao governo parlamentar e o combate aos sindicatos (que dividiriam a sociedade), a crítica ao Tratado de Versalhes (pela humilhação da Alemanha), o nacionalismo, o comunitarismo (ou seja, a liberdade restrita à coletividade, dentro do partido), o princípio da onipotência do Líder e do Partido Nazista (sendo também proibidas as demais manifestações políticas) e o expansionismo. Este último traz dentro de si a noção de “espaço vital”. Para os nazistas, o valor de uma raça deve ser demonstrado através da guerra, da conquista dos países povoados por raças inferiores; as nações “proletárias”, ou seja, aquelas que tinham sido desprovidas de colônias e impérios, como a Alemanha e a Itália, deviam ter o direito ao seu “espaço vital”, ou seja, o espaço geográfico e o mercado necessários à sua expansão (MACRIDIS, 1980). No caso específico da Alemanha, era invocado o antigo império medieval, que tinha sido dividido, e a idéia de que os Estados e o *Volk* são organismos que, enquanto dispõem de espaço para crescer, vivem; findo esse espaço, desaparecerão (SABINE, 1961).

Neste ponto, convém fazer menção à obra que sintetiza o pensamento nazista: “*Mein Kampf*” (“Minha Luta”), escrita por Adolph Hitler quando esteve preso, após o fracasso da tentativa de tomada de poder em Munich, entre 1924 e 1925. Obra notavelmente mal escrita, em que os temas vão e vêm sem uma sequência lógica, ela ainda assim é o evangelho sagrado do pensamento nazista, e de suas páginas transpira paixão pelas idéias expostas (CHEVALLIER, 1993). Segundo Fontenay, Hitler surge como um fenômeno único na História mundial pela relação entre o texto e os fatos históricos: “*dir-se-ia que foi colocada em ridículo, e até mesmo virada em contrário a figura platônica do filósofo-rei. Aquele que primeiro disse em seguida fez. Começou a tatear o crime por escrito, depois, perpetrou-o, passando sistematicamente à efetuação histórica. (...) Hitler simples e inteiramente deduziu sua prática de suas teorias*” (in CHÂTELET *et alli*, 1991: 479 - grifos da autora).

Após uma apresentação de sua biografia, em que Hitler se diz chamado pelo destino para realizar a tarefa de devolver a grandeza perdida da raça alemã, começa a exposição da doutrina propriamente dita, a *Weltanschauung* ou visão de mundo hitlerista (CHEVALLIER, 1993). Os pontos principais da doutrina, ou seja, a importância da pureza do sangue e da raça, o anti-semitismo, a lógica da ação de um Estado anti-liberal e forte, o solo e seu significado, e as missões do Partido Nazista na Alemanha e no mundo

(FONTENAY, in CHÂTELET *et alli*, 1991; CHEVALLIER, 1993), já foram rapidamente mencionados, mas ainda é preciso examinar brevemente aquela que surge como a única contribuição do nazismo à política moderna: a importância da propaganda. Hitler baseia sua teoria da propaganda na psicologia das massas, no par líder-multidão, no poder da palavra, da retórica inflamada, eloqüente e vibrante, e na distorção da verdade, se isto for útil ao partido (FONTENAY, in CHÂTELET *et alli*, 1991); todos os meios propagandísticos são válidos, devendo ser voltados para a massa, não para o indivíduo: “*a propaganda de um povo que luta por sua existência não deve perturbar-se com nenhuma consideração de humanidade, nem de boa fé intelectual*” (CHEVALLIER, 1993: 411). Dado o valor da propaganda na experiência nazista, em comparação com seu valor moderno, pelo menos neste ponto Reich concluiu acertadamente (mesmo que não se aceite ou se critique a formulação teórica que o levou a essa conclusão), quando disse que todos os homens são fascistas em potencial.

Dadas as características acima, cumpre agora examinar brevemente alguns pensadores que se associaram ao nazifascismo: Gentile, Michels e Pareto, no caso dos fascistas, e Heidegger e Carl Schmitt, entre os nazistas. Outros nomes, como Alfred Rosenberg (para alguns o ideólogo do nazismo), autor de vários livros da doutrina nazista, entre os quais “O Mito do Século XX” (que Chevallier chama de “evangelho número 2 do nazismo”), no qual o mito da raça superior é examinado como força, poder e identidade singular de um povo (LUTZ, in CHÂTELET *et alli*, 1991), e Alfredo Rocco, um dos sistematizadores do fascismo, são menos importantes, enquanto pensadores, que os nomes citados, e não serão abordados neste trabalho. Muitas de suas idéias (ainda que não citadas) foram examinadas quando da apresentação das características básicas das duas ideologias.

Em primeiro lugar, abordar-se-á a controversa questão da associação de Vilfredo Pareto (1848-1923) ao fascismo. Este matemático que se tornou economista e sociólogo deixou diversas obras importantes, como “Os Sistemas Socialistas”, “Manual de Economia Política” e o “Tratado de Sociologia Geral”, sendo esta obra considerada quase um resumo de seu pensamento, e dedicada à construção de uma sociologia baseada na metodologia das ciências naturais (GERSTLÉ, in CHÂTELET *et alli*, 1991). Anti-socialista convicto, Pareto teria se frustrado com o liberalismo e, na opinião de J. A. Schumpeter, ele seria tão liberal que se tornou fascista (in BELLAMY, 1992); mas Bobbio faz uma ressalva: tal como Maquiavel, a obra de Pareto pode ser entendida de formas diferentes de acordo com a ideologia do leitor (citado por GERSTLÉ, in CHÂTELET *et alli*, 1991). Segundo Vincent (1992), os fascistas se basearam na interpretação das teorias sociológicas de Mosca, Pareto e Michels, mas só este último se tornou um defensor aberto do fascismo. Pareto, contrário ao parlamentarismo, ao humanitarismo, ao pacifismo, e favorável a um coletivismo similar ao defendido por Mussolini, além de legitimar o uso da força pela classe dirigente, seria um profeta ou precursor do fascismo, não um agente do fascismo (GERSTLÉ, in CHÂTELET *et alli*, 1991). Para Bellamy, Pareto não endossava a ideologia fascista, mas apoiou-a por considerar que “*as políticas autoritárias pareciam ser o único modo de se libertar o mercado da espoliação política, característica de uma democracia*”, e teria retirado seu apoio se tivesse vivido o

bastante para ver o sistema fascista em seu poder absoluto (BELLAMY, 1992: 237). Pareto elogiou Mussolini, qualificando-o de grande estadista, e aceitou e legitimou a tomada do poder pelos fascistas, o que, segundo Bellamy, representava a adesão a algo que ele sempre criticara.

Giovanni Gentile (1875-1944) foi o principal nome do pensamento fascista (VINCENT, 1992). Amigo de Benedetto Croce, Gentile estudou a fundo o marxismo, tendo corrigido muitos dos pontos de vista daquele sobre o materialismo histórico, além de reconhecer os pontos em que Marx se dissocia do pensamento de Hegel - a ponto de considerá-lo um "hegeliano dissidente" (TEXIER, in CHÂTELET *et alli*, 1991). Quando Mussolini decidiu que era preciso dar uma base filosófica ao fascismo, encarregou Gentile (que, como Croce, era conhecido pelo seu trabalho como filósofo hegeliano) de elaborá-la, e este fez seu trabalho sobre bases hegelianas, construindo uma teoria do Estado como supremo, total e santificado (SABINE, 1961). No entanto, *"o hegelianismo fascista era uma caricatura. Era absolutamente mercenário e nunca enganou aos verdadeiros hegelianos italianos"* (SABINE, 1961: 642). Gentile considerava que a razão humana não poderia criticar as estruturas sociais: o mundo amadureceu historicamente, e a humanidade deve apenas adotar e interpretar essas estruturas (SPRIGGE, in MAYER, 1939); neste sentido, o fascismo é imanente à realidade, pensamento concreto que forma o coração da realidade e se opõe ao pensamento abstrato (VINCENT, 1992). Mas o Estado de cunho hegeliano que Gentile identificava com o fascista, no fundo, não representava (como Hegel imaginara) o fim de todas as oposições, e sim a coerção pura e simples (BELLAMY, 1992); mesmo definindo o Estado como a realidade concreta da vontade do indivíduo, o princípio fundamental do qual o ser humano individual era apenas a consequência, a ponto de não ser reconhecida nenhuma diferença entre os dois (VINCENT, 1992), Gentile não consegue elaborar uma teoria convincente do Estado - como de resto, nenhum pensador fascista conseguiria.

Robert Michels (1876-1936) foi, junto com Gaetano Mosca e Vilfredo Pareto, um dos enunciadores da teoria das elites; sua principal contribuição, no entanto, reside na análise dos partidos políticos e na "lei de bronze das oligarquias", na qual expõe uma visão pessimista da democracia que, em sua opinião, tende a ser oligárquica. Em termos gerais, a teoria das elites defende que, *"(...) em todas as sociedades, sempre e apenas, uma minoria que, por várias formas, é detentora do poder, em contraposição a uma maioria que dele está privada"* (BOBBIO, in BOBBIO *et alli*, 1983, v.1: 385). Tal como Pareto e Mosca, Michels estava decepcionado com a democracia parlamentar mas, ao contrário de Pareto, que se frustrara com o liberalismo, ele era um socialista (SARTORI, 1987, v. 1). No entanto, Robert Michels não alimentava esperanças com relação ao seu ideal político, qual seja, uma aristocracia compostas por homens de boa moral e capacidade técnica; a busca por uma democracia ideal (já que, em sua opinião, no regime parlamentar a democracia se restringe ao direito de eleger chefes aos quais se deve a mais absoluta obediência) acabou levando-o a apoiar o fascismo, sem se importar como o fato deste sistema ser monopartidário (POUTHIER, in CHÂTELET *et alli*, 1991); talvez ele visse em Mussolini o chefe que naturalmente existe em todas as sociedades.

O nazismo não teve, entre seus defensores, nenhum pensador do porte dos filósofos italianos mencionados. Mas algumas figuras de destaque se associaram a ele; e dentro delas, os nomes de Martin Heidegger (1883-1976) e Carl Schmitt (1888-1985) merecem uma atenção especial. Heidegger foi nomeado reitor da Universidade de Friburgo logo depois da chegada de Hitler ao poder, em 1933, e permaneceu no cargo até 1934 (RENAUT, in CHÂTELET *et alli*, 1991). Além disso, pertenceu à Associação de Professores Nacional-Socialistas (SABINE, 1961) e, até o fim de sua vida, nunca negou nem criticou sua posição em relação ao nazismo (GILLESPIE, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Mas Heidegger não era um filósofo político: a questão do Ser perpassa toda a sua obra [e, segundo Durozoi e Roussel (1990), é praticamente a única], e coube a ele ser o primeiro filósofo desde Platão e Aristóteles a estudar seriamente esse problema (GILLESPIE, in STRAUSS & CROPSEY, 1987).

Resumir a ontologia de Heidegger foge ao escopo deste trabalho, sendo mais conveniente reter apenas alguns conceitos fundamentais: em primeiro lugar, o conceito platônico do Ser, que dominou todo o pensamento ocidental, é considerado errado, pois contrapõe Ser e Vir-a-ser (ou Devir), e isso impede a captação mais profunda do significado do Ser; o homem é o único ser histórico, e deve ser considerado como Ser-no-mundo, ou seja, como Ser inserido numa estrutura que determina o próprio homem, além de suas relações com as coisas e com os demais; a morte é considerada como uma questão do próprio Ser, dando várias respostas que condicionam os objetivos da atividade humana (GILLESPIE, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). A história política é indissociável da história do Ser; na modernidade, o homem ou Ser-no-mundo domina a natureza através da técnica, e o Estado totalitário é uma consequência da técnica, cabendo ao líder dominar todos os trabalhadores, colocando os mais capazes nos postos adequados de trabalho (RENAUT, in CHÂTELET *et alli*, 1991). O homem precisa do totalitarismo pois a técnica representa o fim da metafísica, as bases de todo o seu próprio significado, e assim ele só encontra abrigo na ideologia, arbitrária e irracional, do totalitarismo, já que esta permite resolver suas dúvidas e incertezas (GILLESPIE, in STRAUSS & CROPSEY, 1987).

Se a condição da modernidade é o domínio da natureza por meio da técnica, se esta, por sua vez, é a metafísica acabada (ou concluída), se o Estado totalitário é consequência da técnica, então Gillespie está perfeitamente correto quando afirma que Heidegger “(...) acreditou que a revolução nazista poderia ser dirigida para uma experiência mais fundamental da existência humana, que servisse como base de uma ética e uma política autênticas. Neste plano de reforma e de redireção, a universidade alemã, aos olhos de Heidegger, teria que desempenhar um papel de guia, e dar ao movimento político e intelectual uma substância intelectual que até então faltava” (GILLESPIE, in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 840). Segundo Gillespie, Heidegger logo se decepcionaria com o nazismo; nem por isso faria um *mea culpa* antes de morrer, e só em 1966 analisaria, numa entrevista, o período em que ocupou o reitorado da Universidade (RENAUT, in CHÂTELET *et alli*, 1991).

Ao contrário de Heidegger, Carl Schmitt dedicou-se à reflexão política na maior parte de seus escritos - e sua associação ao nazismo deve ser vista como o resultado de sua crítica ao governo

parlamentar. Desde 1923, baseando-se em Pareto, ele vinha criticando o parlamentarismo, considerando o governo parlamentar como apenas uma fachada para que pequenos grupos tomassem decisões de acordo com seus interesses e manobrassem os partidos políticos, enquanto que a democracia era denunciada pelo problema da propaganda, que substituiu as discussões na hora do voto (VINCENT, 1992). Schmitt postulava que os sistemas políticos deveriam ser definidos por meio de dois elementos, **identidade** (definida como a igualdade entre os membros da comunidade política) e **representação**; o máximo de identidade, no entanto, não existe: trata-se, na verdade, no mínimo de governo; o máximo de representação é o máximo do governo (PASQUINO, in CHÂTELET *et alli*, 1991). Ainda segundo Pasquino, Schmitt foi um nazista tardio, tendo se filiado no partido apenas em 1933, e foi expulso logo depois, em 1936.

Apesar de tudo, o nazifascismo não está morto. Como se viu, as bases místicas e irracionais da doutrina vão mais além da idéia simplista de se considerá-lo como um fenômeno de época. Em seu tempo, ele surgiu como uma alternativa aceitável para muitos anticomunistas apavorados com a possibilidade da revolução socialista no mundo todo. Crossman (1969) ressalta, em sua exposição, que o mundo ocidental esteve, nós anos 20, tomado de temor pela possibilidade da revolução socialista mundial - e que o nazifascismo, como uma “revolução de direita”, poderia ser considerado como um movimento contra-revolucionário baseado na idéia de que o comunismo seria algo pior. Para Watkins e Kramnick, a experiência nazista abalou os fundamentos da civilização ocidental, e escrevem, ao demonstrarem a intensa mobilização popular que cercou o período nazista (Macridis aponta a mesma coisa, salientando que os fascistas italianos não alcançaram o mesmo sucesso): “*o poder da ideologia nunca foi demonstrado de maneira tão assustadora*” (WATKINS & KRAMNICK, 1979: 92).

4) Os Principais Pensadores Políticos da Idade Contemporânea

Esta seção visa dar um panorama geral sobre o pensamento político nos últimos duzentos anos. Evidentemente, o painel não tem a pretensão de ser completo, mas acredita-se que os pensadores apresentados sejam os mais representativos dentro das principais correntes em que se desenvolveu o pensamento político após a Revolução Francesa.

4.1) Edmund Burke (1729-1797)

Edmund Burke foi antes de tudo um profissional, um político; durante quase trinta anos esse irlandês foi um dos representantes do partido *whig* na Câmara dos Comuns britânica, preocupado fundamentalmente com os assuntos da prática política de seu tempo, sem se fixar nos problemas da teoria ou especulação puras - o que aliás ele condenava com veemência (MANSFIELD Jr., in STRAUSS & CROPSEY, 1987). E embora tenha escrito diversos textos e pronunciado muitos discursos de grande importância, seu lugar na história do pensamento político é garantido por um livro: “Reflexões sobre a Revolução em França” (publicado originalmente em 1790 - sendo por essa razão considerado por muitos analistas do pensamento político como uma simples obra de circunstâncias), apontado - embora não com unanimidade, como demonstra Vincent (1992) - como o “marco zero” do pensamento conservador; para Watkins & Kramnick (1979), deve-se a Burke o fato de o conservadorismo ter se tornado uma posição intelectual respeitável. Não sem uma ponta de sutil sarcasmo, estes últimos autores empreenderam uma comparação entre as vidas de Burke e de seu mais ferrenho adversário, Thomas Paine (ardente defensor do ideal revolucionário, como será visto na seção dedicada ao seu pensamento), encontrando curiosas semelhanças entre os dois.

Ainda que seja a obra que lhe garantiu a imortalidade, as “Reflexões” não é a única que merece destaque, pois sua volumosa correspondência, bem como seus discursos, são essenciais para a análise de seu pensamento; a eles devem ser somados uma obra sobre economia política (provavelmente inspirada em Adam Smith), “*Thoughts and Details on Scarcity*”, na qual critica e denuncia as leis inglesas sobre os pobres e defende a liberdade do comércio: “*a ordem de mercado é ao mesmo tempo harmoniosa e justa e traduz a ação da Providência (...)*” (RAYNAUD, in CHÂTELET *et alli*, 1991: 194 - grifos do autor), e um livro sobre estética filosófica. Portanto, ainda que Burke seja mais lembrado por suas críticas à Revolução Francesa, há muito mais em sua obra que mereça atenção. E é com base nessa premissa que George Sabine (1961) e Harvey Mansfield Jr. (In STRAUSS & CROPSEY, 1987) se debruçam sobre sua obra completa. Sabine sublinha que Burke contemplava a política com uma reverência quase religiosa, considerando-a o depósito de conhecimentos acumulados pela humanidade ao longo dos séculos, sendo

possível modificá-la apenas de forma gradual e reverente; Mansfield, por sua vez, elogia a retórica de Burke, mas faz a ressalva de que seu trabalho não pode ser reduzido às suas habilidades literárias e retóricas.

Um ponto muito mencionado por todos os estudiosos de Burke é a aparente incoerência entre seus discursos anteriores e seu posicionamento em relação à Revolução Francesa: ele defendeu os colonos americanos quando estes se rebelaram contra a taxaço imposta pela metrópole, e criticou com aspereza a política desenvolvida pela Companhia de Comércio das Índias Orientais (SABINE, 1961). No entanto, como a maior parte dos autores demonstra, a contradição é apenas aparente: ao defender os colonos americanos, Burke estava se pronunciando pela garantia a estes dos direitos assegurados na Revolução Gloriosa que, segundo ele, estavam ameaçados pela política britânica em relação à América do Norte; como demonstra Chevallier (1993), para Burke, os direitos invocados pelos colonos americanos eram legítimos e naturais (a Coroa tinha o direito de taxar as colônias, mas não de elevar a taxaço a ponto de causar insatisfaço ao povo), ao passo que os exigidos pelos revolucionários franceses eram por ele considerados “abstratos” ou “metafísicos”. Como escreve Raynaud (in CHÂTELET *et alli*, 1991), os direitos invocados pelos revolucionários franceses eram moralmente tão falsos quanto metafisicamente verdadeiros.

Vincent (1992) envereda pelo mesmo caminho: na sua concepço, Burke via a Revolução Francesa como um acontecimento inteiramente diverso das revoluçoões de 1688 e 1776, um acontecimento que possuía efeitos políticos muito diferentes daqueles que ele preconizava e acreditava. A revoluçoão de 1688, em particular, era considerada por Burke como legítima porque se tratava simplesmente de uma reconquista de direitos, e não de sua criaço; além disso, ao contrário da Revolução Francesa, ela não questionou o princípio monárquico - e Burke é bastante claro: pode-se exigir maior autonomia para um Parlamento, desde que isso não implique na destruiçoão do princípio monárquico (RAYNAUD, in CHÂTELET *et alli*, 1991). Cumpre destacar que a comparaço entre as Revoluçoões Gloriosa e Francesa tinha sido feita antes de Burke pelos próprios *whigs* britânicos, em pleno Parlamento, fato que muito o horrorizou (especialmente, como destacam Watkins & Kramnick, pela possibilidade de que tentassem repetir a experiência francesa na Inglaterra). Sabine destaca: “a coerência das opiniões políticas de Burke não foi nunca a de um sistema logicamente construído, mas os mesmos princípios conservadores que motivaram seu ataque contra a Revolução se encontram em todos os seus escritos anteriores” (SABINE, 1961: 446), isto é, os acontecimentos na França não motivaram nenhuma mudança no pensamento de Burke, apenas o levaram a expô-lo sob a forma de proposiçoões gerais.

Antes da Revolução Francesa, Burke escreveu uma série de discursos nos quais expõe suas idéias sobre os problemas do governo, sempre de um ponto de vista **prático** - ele desprezava as teorias, que em sua visào se fundavam em abstraçoões. Suas concepçoões sobre a Constituiçoão e o regime parlamentarista se baseavam na soluçoão dada em 1688 à Revolução Gloriosa, preconizando a independência do Parlamento frente à Coroa. Todas essas concepçoões se embasam sobre alguns preceitos fundamentais, que Sabine

resumiu da seguinte forma: Burke acreditava “(...) *que as instituições políticas constituem um vasto e complicado sistema de direitos prescritivos e observações consuetudinárias, que essas práticas são filhas do passado e se adaptam ao presente sem solução de continuidade, e que a tradição constitucional e social em geral deve ser objeto de uma reverência afim à religiosa, porque constitui o depósito de uma inteligência e uma civilização coletivas*” (SABINE, 1961: 446). Vincent (1992) confirma esses postulados, acrescentando que a comunidade, a liderança, a autoridade e a hierarquia são produtos naturais, resultando de anos e anos de prática cumulativa; a mudança não é o resultado intencional do pensamento humano, pois brota da própria tradição - tradição esta que também produz as liberdades e direitos dos homens. A razão não é descartada da política; ela é apenas circunscrita à prática, sendo condenadas tanto a teoria quanto as “abstrações” (VINCENT, 1992). Como mostram Watkins & Kramnick (1979), a principal crítica de Burke à razão era o fato de ela ser usada pelos liberais como algo dotado de poderes ilimitados.

Para Crossman, nenhum escritor foi mais agudo em suas observações sobre a política britânica do que Burke, a ponto de considerá-lo o filósofo de toda a vida política inglesa; “*o espírito de Burke segue inspirando ainda o pensamento e a prática britânicos e impede que as instituições da democracia política sejam acompanhadas pelo espírito da democracia social*” (in MAYER, 1939: 132), conclui ele, após examinar a vida política britânica até o período imediatamente anterior à Segunda Guerra Mundial. O seu pensamento, portanto, não se circunscreve às suas considerações sobre a Revolução Francesa. Da mesma forma, não se pode considerá-lo um teórico da política; como mencionado anteriormente, além de desprezar a introdução da teoria ou das especulações abstratas na política, ele ainda veria estas como as fontes de todos os males que poderiam afligir um sistema político. No entanto, como demonstrou Mansfield Jr. (in STRAUSS & CROSEY, 1987), o desprezo pelos filósofos modernos não implica em considerar que Burke recomende os antigos como guias para a prática política - muito pelo contrário.

As alegações de Burke contra a “política especulativa”, como ele a chamava, ficam bem visíveis em seu livro sobre a Revolução Francesa: na sua opinião, pautados pelos princípios abstratos que ele tanto abominava, os revolucionários franceses tinham destruído totalmente a ordem política existente, impedindo as reformas **graduais e moderadas** que são as únicas possíveis para se modificar um sistema político: invocando direitos abstratos, como a igualdade, esses revolucionários estavam na verdade bestializando os homens, e não libertando-os; em segundo lugar, os teóricos supõem, equivocadamente, que a política é previsível e pode se valer de fórmulas ou regras universais para que os objetivos pretendidos sejam atingidos, independentemente das circunstâncias; em terceiro lugar, a teoria é sempre simplista, enquanto que a prática é complexa - e na tentativa de refinar-se, de evitar todos os aspectos acidentais, a teoria se torna complicada demais para o entendimento do homem comum (o que para Burke não causa espanto: em sua concepção, a teoria é sempre produzida conforme interesses pessoais e não públicos, tornando-a inconcebível a médio e longo prazos); por fim, a especulação é uma atividade pura e essencialmente privada, podendo o teórico dedicar-se exclusivamente a ela, ao passo que o político prático está sempre

tendo sua atenção desviada por problemas cotidianos, não podendo teorizar (MANSFIELD Jr., in STRAUSS & CROSEY, 1987).

Se a política teórica causa tanto pavor a Burke, não é de causar admiração o fato de ele ter se dedicado ao estudo da Constituição britânica. Os princípios para um bom governo, segundo ele, estão nessa Constituição, sendo portanto desnecessárias as especulações sobre a melhor forma de governo, ou o melhor Estado; e, tão importante quanto esse constitucionalismo, está a noção aristotélica de **prudência** (*phronesis*), que ele considera a virtude primordial, que dirige não apenas as demais virtudes, mas também todos os negócios humanos, além de evitar que as circunstâncias prejudiquem todo o trabalho do político (MANSFIELD Jr., in STRAUSS & CROSEY, 1987). Um político, além de guiar-se pela prudência, *"(...) tem que ter idéias acerca do que exige uma política saudável e que, se responsável, tem que confessar a intenção de pôr em prática sua política e que buscar os meios de fazê-lo. Tem que atuar com outras pessoas de opiniões análogas e impedir que considerações privadas alquebrem sua lealdade para com elas"* (SABINE, 1961: 448); para Sabine, Burke foi o pensador político que melhor entendeu as funções de um partido político no sistema parlamentarista - o que também não causa estranheza, devido à tradição britânica dos partidos *tory* e *whig*.

A política baseia-se, portanto, em concepções fundamentalmente práticas. Para Burke, as sociedades não se movem pela razão, mas pelo "preconceito", isto é, pelos sentimentos de amor e lealdade que, iniciados na vida familiar, são expandidos à nação, sentimentos instintivos que formam a infraestrutura da personalidade humana, mais profundos que a razão ou o egoísmo; portanto, as velhas instituições políticas funcionam porque trazem consigo o hábito, a familiaridade e o respeito da população, coisas que não são criadas de uma hora para outra, e sim gradativamente (SABINE, 1961). Burke, portanto, não pode ser considerado um anti-reformista; ele simplesmente não acreditava na possibilidade de uma reforma ser feita de maneira abrupta ou rápida: *"como político praticante ele estava bem alerta para o fato de que as instituições estão em constante fluxo de decadência e regeneração e de que, às vezes, são necessárias medidas drásticas para torná-las de novo saudáveis"* (WATKINS & KRAMNICK, 1979: 31).

A base da sociedade, em sua concepção, era o fato de que os homens sentem a necessidade de ser parte de algo maior, de serem membros de uma comunidade que transcenda sua existência - mesmo que, por tradição, ocupem lugares extremamente modestos em tal sociedade (SABINE, 1961). As tradições e os costumes da sociedade se encarregam de dar liberdade aos cidadãos (RAYNAUD, in CHÂTELET *et alli*, 1991). As próprias leis são baseadas nos costumes, sendo estes portanto superiores a elas em importância (MANSFIELD Jr., in STRAUSS & CROSEY, 1987). O progresso da sociedade é encarado como possível apenas dentro de uma continuidade dos processos sociais, estimulado e permitido pela tradição - se ela for quebrada por uma geração, a degeneração e a barbárie são irreversíveis; há apenas um remédio contra isso: um governo forte e autoritário, amparado por uma Igreja solidamente ancorada no Estado

(WATKINS & KRAMNICK, 1979). Convém mencionar que Burke confunde, ao longo de suas obras, sociedade, Estado e governo (SABINE, 1961).

As concepções de Estado e governo em Burke são bastante reveladoras e sintetizam com grande propriedade suas opiniões sobre os assuntos políticos, bem como seu anti-liberalismo (entendido no sentido político, destaque-se): *“o Estado é uma associação ilimitada na qual os membros de gerações sucessivas se unem para a conservação e o desenvolvimento de suas vidas em comum, como pessoas civilizadas”* (WATKINS & KRAMNICK, 1979: 33); *“o governo não consiste em reger; consiste em modificar, reformar, equilibrar, ajustar”* (MANSFIELD Jr., in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 655). Não há espaço para a participação popular no sistema de governo de Burke (CHEVALLIER, 1993); a democracia é considerada a “coisa mais desavergonhada do mundo”, e o povo é considerado o “elemento passivo” da sociedade, sendo o “elemento ativo” formado por uma aristocracia autêntica e natural (MANSFIELD Jr., in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Para evitar que o acusassem de recorrer à metafísica, Burke considera o governo como sendo formado por meio de um “contrato”, que em sua acepção é uma associação completa e perfeita, entre os “vivos, os mortos e os vindouros”, ou seja, é um instrumento que não pode ser modificado pelas gerações futuras - embora um governo não seja obrigado a operar sempre conforme seus preceitos, há que considerar o fato de que está submetido a um governo sobre-humano (MANSFIELD Jr., in STRAUSS & CROPSEY, 1987).

Toda a civilização pertence, para Burke, à comunidade, não ao indivíduo: é a sociedade que serve como depositário para todas as criações do gênio humano, e tudo o que pertence espiritualmente ao homem é devido à comunidade (SABINE, 1961). A união entre Igreja e Estado soa natural, numa concepção como esta - o que também não causa estranheza quando se considera a relação entre a Igreja Anglicana e a Coroa britânica. Deve-se mencionar também, ainda que brevemente, algumas acepções de Burke sobre a propriedade; para ele, a propriedade hereditariamente transmitida é uma das bases da sociedade, capaz de assegurar a liberdade humana, e deve permanecer intocada não somente pelos motivos originais e tradicionais que a instituíram, mas também porque sua manutenção até hoje traz benefícios à sociedade (MANSFIELD Jr., in STRAUSS & CROPSEY, 1987).

Conquanto muito mais possa ser escrito sobre Burke, o mais importante foi exposto acima, ou seja, as bases fundamentais de seu pensamento. As críticas da Revolução Francesa feitas pelo político irlandês são menos importantes para este trabalho do que as idéias expostas. Mas cabe um comentário: ao estudar os pensamentos reacionário e conservador em “A Retórica da Intransigência” (publicado originalmente em 1991), Albert O. Hirschman classificou-os em três grupos, de acordo com as teses fundamentais que sustentam: a tese da perversidade, a da futilidade e a da ameaça, colocando Burke no primeiro grupo. E destaca: mais do que qualquer outro analista, Burke acertou previsões, colocando que o resultado da Revolução seria não a liberdade, a fraternidade e a igualdade, mas o massacre, a tortura e a força. Ao considerar que a Revolução, sob a alegação de fazer o bem, na verdade estava criando o mal,

Burke foi um dos criadores de toda uma tradição intelectual, até hoje invocada por aqueles que se pronunciavam contra as reformas na sociedade.

4.2) Thomas Paine (1737-1809)

Thomas Paine mantém lugar de destaque na história do pensamento político não pela originalidade ou consistência intelectual de suas idéias, mas por ter sido o homem certo na hora e lugar certos. Brillante ensaísta, escreveu diversos panfletos divulgando idéias que influenciariam as revoluções nas colônias norte-americanas e na França. Nas palavras de Frederick Watkins e Isaac Kramnick, destacando justamente essa participação, *“poucas pessoas terão tido ocasião de desempenhar um papel ativo e significativo em duas revoluções importantes. Esse raro privilégio estava reservado a Thomas Paine”* (WATKINS & KRAMNICK, 1979: 19); Francis Canavan escreveu: *“Thomas Paine foi um brilhante escritor polemista, em uma época que lhe permitiu desenvolver ao máximo seu talento”* (in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 639).

Dentro de sua obra, merecem destaque: “O Senso Comum” (escrito em 1776, nos primórdios da Revolução norte-americana), “A Crise”, “A Idade da Razão”, “Dissertação sobre os Princípios do Governo” e “Os Direitos do Homem”, este último escrito como uma resposta a seu conterrâneo Edmund Burke, provocando acre polêmica sobre o verdadeiro significado da Revolução Francesa e de sua possibilidade de ser repetida na Inglaterra. Deve-se notar que, na maior parte, esses livros de Paine são meros escritos de ocasião, elaborados no calor dos acontecimentos e direcionados a um público ávido por encontrar uma justificação intelectual para os acontecimentos que, ou se verificavam, ou estavam prestes a se verificar. Nelas estão expostos os ideais democráticos e liberais pelos quais lutou durante toda a sua vida; e esses ideais, segundo vários autores (dentre os quais o já citado Canavan) não podem ser dissociados da própria biografia de Paine, nascido em família pobre numa Inglaterra orgulhosa das diferenças de classe (como demonstra Crossman, in MAYER, 1939).

Talvez por causa dessa estrutura baseada na diferenciação entre as classes sociais, Paine tenha ido tentar a sorte nas colônias americanas. Como credos fundamentais, ele defendia a consolidação, em uma Constituição escrita, dos “direitos naturais” do homem (numa concepção próxima à de Locke), e as idéias smithianas da prosperidade econômica como fator básico para o desenvolvimento e a felicidade de uma nação (VINCENT, 1992); Paine acreditava que a sociedade de sua época estava no limiar de um “sistema de comércio”, uma nova época em que os antigos privilégios seriam abolidos e o intercâmbio comercial levaria a humanidade a uma fase de progresso e de relações pacíficas entre as nações (MANENT, in CHÂTELET *et alli*, 1991). Crossman (1969) acrescenta outro detalhe fundamental: em seus panfletos, Paine manteve vivo o espírito da democracia popular, contribuindo para a polêmica que se instalou após a Revolução norte-americana, envolvendo os federalistas e os democratas radicais, que nele encontravam

argumentos para o debate. E ao falar de seu envolvimento na Revolução Francesa, Crossman sublinha: se Rousseau foi o profeta dessa Revolução, Paine foi seu propagandista, pois suas idéias estão mais próximas do ideário revolucionário que as do pensador genebrino; *“ainda que menos profundo, [o ideário de Paine] resultou mais efetivo”* (CROSSMAN, 1969: 119). Em 1792, Paine foi eleito membro da Assembléia Nacional francesa, tendo sido cassado e preso no ano seguinte por seu voto contrário à execução do rei Luís XVI.

Paine foi, como muitos de seus contemporâneos, um dos ardorosos defensores da supremacia da Razão: *“a razão humana, uma vez livre das imposturas das tradições políticas e dos absurdos da religião revelada, poderia apreender facilmente as leis naturais da sociedade e do governo. Conforme se difundisse o conhecimento racional, os governos inevitavelmente teriam que se reconstituir sobre princípios naturais. Logo poderiam resolver os principais problemas sociais sem grande dificuldade”* (CANAVAN, in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 639); ao falar em “princípios naturais”, Paine expressa seu credo de que as leis sociais são, na verdade, leis naturais, e que um governo que se baseasse nas leis naturais seria, obviamente, bom e capaz de resolver todos os problemas da sociedade.

A doutrina de Paine se baseia numa “harmonia natural” entre os interesses individuais: o homem é naturalmente feito para a vida social, e o princípio básico de tal vida é o interesse comum, não sendo possível ao homem satisfazer suas necessidades sem o recurso à sociedade; todos os propósitos da vida social são atingidos quando o homem persegue seu interesse, e por isso o papel do governo dentro da sociedade é mínimo: a sociedade pode muito bem passar sem ele (CANAVAN, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Mas Paine não pretendia abolir o governo, queria apenas que ele se reorganizasse sob os princípios corretos (ou seja, os naturais); o governo é, para ele, apenas uma associação nacional que atua em conformidade com os princípios naturais da sociedade, e sua função é permitir dar aos homens a liberdade na busca pela satisfação de seus interesses, como se nota pelo seguinte trecho: *“(...) brindar ao homem a segurança de lutar por seus próprios interesses é ‘a verdadeira função e meta do governo’”* (CANAVAN, in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 640).

Toda a teoria de Paine se baseia na idéia fundamental de que os homens possuem direitos; quando ele fala em deveres, restringe-os a garantir que todos tenham os mesmos direitos, e vai mais longe ao afirmar que a ordem política legítima deve se basear em apenas um princípio: a garantia desses direitos, que se distinguem em direitos naturais e civis; a distinção foi feita pelo próprio Paine em “Os Direitos do Homem”: *“os direitos naturais são aqueles que pertencem ao homem pelo simples fato de existir. (...) Os direitos civis são aqueles que pertencem ao homem como membro da sociedade”* (citado por CANAVAN, in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 641). A sociedade possui um *common stock* ou mecanismo coletivo, que abrange os direitos civis de toda a população e garante ao indivíduo toda a força ou poder que ele teria se os exercesse individualmente - coisa que o revolucionário inglês não acreditava ser possível (MANENT, in CHÂTELET *et alli*, 1991: 924), insistindo na concepção do homem como um ser social, que deve viver em comunidade ou associação.

O poder civil é formado pela soma dos direitos naturais dos homens, enquanto que o poder de governo é apenas o que é outorgado ao governante pelos membros da sociedade; Paine fala de um contrato social, mas este não é entre o povo e o governante, e sim um compromisso recíproco entre os indivíduos com o intuito de criar um governo - assim, Paine pode falar não de um governo soberano, mas de uma **nação soberana** (CANAVAN, in STRAUSS & CROPSEY, 1987), nação esta que deve ser entendida como toda a população, sem distinções de classe - o que o coloca muito próximo dos democratas modernos (CROSSMAN, 1969). De acordo com Crossman, a teoria do surgimento do Estado em Paine deriva diretamente de sua experiência na Revolução norte-americana, como se pode depreender da seguinte passagem: *“o Estado surge pelo voto de uma Assembléia Nacional encarregada de redigir uma Constituição e até que isso seja atingido não existe autoridade legítima. Uma vez que o povo se tenha dado uma Constituição, devidamente baseada nos direitos do homem, pode eleger representantes e confiar a estes a tarefa de legislar”* (CROSSMAN, 1969: 122). O panfletista inglês não se interessou pelo problema da organização dos poderes, evitando se deter no Executivo e considerando o governo como o simples estabelecimento de leis, que serão executadas pelo Judiciário, sendo a Assembléia formada pelos representantes do povo o centro do poder; de acordo com Manent, *“o exemplo americano lhe demonstrou que se pode deixar isso [a organização dos poderes] aos cuidados da prudência de um povo esclarecido”* (in CHÂTELET *et alli*, 1991: 922).

No sistema de Paine, somente o governo popular e representativo pode ser considerado realmente legítimo - no que ele segue os passos de John Locke; mas, ao contrário deste e de Hobbes, ele considera o Estado natural não como um estado de guerra potencial entre os homens, mas como um estado que intercambia atributos com o Estado civil (MANENT, in CHÂTELET *et alli*, 1991). As formas de governo, para Paine, pertencem a apenas dois grupos: governos por eleição e representação ou governos por sucessão hereditária, estes últimos considerados naturalmente tirânicos e injustos por ele; um governo representativo, baseado no princípio de “um homem, um voto”, é o único justificável, para Paine - e o ideal é que, além de representativo, o governo seja republicano pois, *“segundo tal governo, os homens se autogovernariam de acordo com seu próprio interesse”* (CANAVAN, in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 643). Só em tal regime estaria garantido um governo como agente da soberania popular, e só tal governo estaria de acordo com a razão. Mas deve ficar bem claro que o governo, para Paine, é um mal necessário: um recurso adequado para a garantia da pessoa e da propriedade; *“a principal função do governo não é criar valores próprios, mas impedir que criminosos enfraqueçam os valores criados pela sociedade”* (WATKINS & KRAMNICK, 1979: 16).

Como demonstram Crossman (1969), Canavan (in STRAUSS & CROPSEY, 1987) e Manent (in CHÂTELET *et alli*, 1991), Paine esperava que a Inglaterra se juntasse à França na implantação de governos revolucionários, de modo que ambas arrastassem a Europa (de forma pacífica, diga-se) nessa direção, criando em todos os países governos populares e representativos, de modo que todo o continente marchasse para uma fase de paz e prosperidade, e o “sistema de comércio” preponderasse. Suas esperanças

não se concretizaram e seria interessante dispor de suas opiniões sobre Napoleão - mas se porventura ele escreveu sobre o Corso, os escritos se perderam ou foram destruído. Da mesma forma, se tivesse vivido para assisti-lo, o Congresso de Viena, marcadamente anti-revolucionário, ter-lhe-ia causado profundo desgosto. Diante de tudo isso, a figura de Paine poderia surgir como apenas mais um utopista, um sonhador; suas idéias sobre o combate à pobreza por meio da redução dos impostos, apenas para citar um exemplo, permanecem sem realização. Mas Paine foi, por outro lado, um profeta da democracia e do liberalismo modernos e, à parte suas fraquezas enquanto pensador, merece o destaque que recebeu na história do pensamento político.

4.3) Jeremy Bentham (1748-1832), James Mill (1773-1836) e John Stuart Mill (1806-1873)

Agrupar Jeremy Bentham e James Mill num só item parece natural, pois se tratam dos mais destacados filósofos utilitaristas (ou, como preferem alguns, “radicais filosóficos”) da Inglaterra: o primeiro elaborou praticamente toda a doutrina política que o segundo tratou de colocar numa forma simples e mais direta. A inclusão do filho de James, John Stuart Mill já causa maior estranheza: embora educado rigidamente de acordo com os preceitos utilitaristas, ele se tornaria involuntariamente o coveiro da doutrina. Mas se pode colocá-lo junto dos dois antecessores porque, se por um lado o seu pensamento representa uma rebelião contra os preceitos utilitaristas, pelo outro ele estava tentando modificá-los para torná-los mais aceitáveis à humanidade. Segundo citação em Bellamy (1992), J. S. Mill rompeu com a tradição utilitarista devido à incapacidade desta aceitar o fato de que os homens podem se desenvolver espiritualmente.

Jeremy Bentham passou à História como o fundador do utilitarismo, tendo escrito diversas obras importantes; politicamente falando, a mais significativa é a “Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação” (considerada unanimemente sua obra-prima), mas também merecem destaque o “Tratado das Penas e das Recompensas”, o “Fragmento sobre o Governo”, e a “Deontologia”, publicada postumamente (SABINE, 1961; DUROZOI & ROUSSEL, 1990). Segundo Timothy Fuller (in STRAUSS & CROPSEY, 1987), Bentham pode ser considerado simultaneamente um político, um filósofo jurídico, um reformador social, o fundador do utilitarismo e um *philosophe* (denominação popularizada na França para designar os iluministas); apesar de ter se formado em Direito, jamais advogou, preferindo criar uma ciência da Legislação, que substituísse as teorias jurídicas que ele considerava misteriosas e imprecisas. Sabine (1961) destaca: Bentham passou a maior parte da sua vida às voltas com o problema da reforma jurídica, só tendo se dedicado à questão das reformas políticas por insistência de seu amigo James Mill. Aliás, convém mencionar que os utilitaristas sempre encararam a reforma constitucional, via Parlamento, como a única forma de implantar suas idéias.

Fundamentalmente, a doutrina utilitarista é de caráter materialista, hedonista [embora Crossman (1969) prefira não considerá-la hedonista, no sentido original da palavra] e quantitativo: as ações humanas são norteadas pelo critério do prazer e da dor, pautando-se na busca do maior prazer e/ou da minimização da dor; não há distinções qualitativas, apenas quantitativas (o que deu margem a muitas críticas por parte de J. S. Mill), e a razão humana é descrita como capaz de escolher, à perfeição, o que confere maior prazer ao indivíduo. O utilitarismo pode, dessa forma, ser descrito como uma doutrina baseada na opinião de que algo é justo ou injusto se suas consequências são boas ou más, sendo o “bom” descrito como aquilo que traz algum prazer e o “mau”, como algo que causa dor, nas experiências do indivíduo (FULLER, in STRAUSS & CROPEY, 1987). Tudo o que é moralmente útil causa algum prazer; se por acaso trazer dor, esta é passageira, sendo anulada pela expectativa de um prazer maior no futuro (CROSSMAN, 1969).

Com base em tais pensamentos, pode-se colocar Bentham entre os liberais individualistas (VINCENT, 1992); e pode-se destacar também que, enquanto pensador, Bentham detestava tudo o que Burke apreciava: a tradição e os costumes são asperamente criticados por ele, que os subordina à lei (exatamente o contrário do que Burke preconizou) - embora também esperasse acabar, com sua teoria, com todas as “ficções” do pensamento político (SABINE, 1961; FULLER, in STRAUSS & CROPEY, 1987). Por outro lado, Crossman (1969) aproxima Bentham de Burke: em sua acepção, o trabalho que o político irlandês iniciou, no sentido de destruição da teoria dos direitos naturais e de construção de uma teoria social baseada no individualismo, foi continuado pelo filósofo inglês.

Châtelet, Durozoi e Pisier-Kouchner destacam: a grande invenção de Bentham no campo da moral é o cálculo dos prazeres, ou seja, *“a oportunidade de um ato é função de uma apreciação quantitativa que ponha no lado positivo o grau de intensidade do prazer que deve resultar do mesmo e, no lado negativo, o desprazer”* (CHÂTELET *et alli*, 1982: 117). Bentham assume que os prazeres e dores podem ser medidos e calculados pela razão, por meio das seguintes dimensões: a intensidade, a duração, a certeza da ação que se seguirá, a imediatez, a pureza e a duração temporal de tal prazer ou dor; além disso, como um prazer ou dor tende a induzir outro, isso também deve ser considerado pelo indivíduo (SABINE, 1961; FULLER, in STRAUSS & CROPEY, 1987 - a lista acima foi compilada somando as dos dois autores). Mas ele tratou de evitar a infalibilidade, reconhecendo que os homens freqüentemente erram nesse cálculo; o legislador, encorajando a benevolência entre os homens, deve minorar as consequências de atos errados (MacFARLANE, 1970).

O cálculo dos prazeres, além das dimensões supracitadas, deve levar em conta também o número de pessoas que serão afetadas pelo prazer individual; o interesse da comunidade é encarado como a soma dos interesses dos indivíduos que a compõem (SABINE, 1961; FULLER, in STRAUSS & CROPEY, 1987). Bentham assume que os seres humanos são naturalmente sociais e devem considerar em suas ações um **coeficiente de sociabilidade**, ou seja, devem considerar a felicidade coletiva por meio da integração das felicidades individuais, sendo a dita felicidade entendida como a satisfação das necessidades (CHÂTELET *et alli*, 1982) ou, mais precisamente, *“melhor alimento, melhores condições sanitárias, melhor educação,*

maior igualdade de oportunidades” (FULLER, in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 673 - grifos meus); é preciso ainda mencionar que, em sua concepção, o progresso material levaria ao aperfeiçoamento pessoal e ao fim das angústias espirituais. Bentham esperava, assim, chegar ao estabelecimento do conjunto de condições sociais que levariam ao bem-estar público - mas reconheceu que não estava estabelecendo as regras gerais para a felicidade humana (FULLER, in STRAUSS & CROPSEY, 1987).

Segundo Bentham, o princípio da maior felicidade da maioria deixava um instrumento universal para a produção das leis nas mãos do legislador: este podia “fabricar”, por meio da aplicação do princípio, a felicidade da população (SABINE, 1961); é preciso considerar que a felicidade do maior número (critério que deve pautar a ação do legislador) não significa necessariamente privilegiar a felicidade particular, nem tampouco alguma concepção particular deste sentimento e, além disso, a aplicação desse princípio desobriga o legislador de prestar contas a qualquer grupo social a respeito de suas ações (FULLER, in STRAUSS & CROPSEY, 1987), tornando-o praticamente intocável. A lei deve, acima de tudo, ser uma força negativa, cuja principal função é restringir o comportamento anti-social e evitar que um homem tente atingir seus próprios interesses às custas de prejuízos a outrem (MacFARLANE, 1970). Críticos mais agudos poderiam apontar que o resultado do sistema benthamita é colocar o legislador acima da lei - o que poderia ter consequências bastante adversas.

O direito é entendido por Bentham como a suposição de que a liberdade de ação de uma pessoa é garantida por uma sanção que impede que alguém a invada; a propriedade é justificada por ele como sendo uma questão de segurança, mas ainda assim é preciso equilibrá-la de forma a diminuir a desigualdade (SABINE, 1961), com a ressalva de que, ainda que a sociedade onde há menor desigualdade de riqueza seja mais feliz, a distribuição desta não traz maior felicidade: os antigos proprietários provavelmente se rebelariam, e o remédio para a diminuição das diferenças sociais está na distribuição das novas riquezas criadas e na limitação dos direitos de herança (MacFARLANE, 1970). Ele fala em direitos e obrigações: enquanto estas têm origem na moral e nas leis, aqueles são estritamente legais; *“a criação de direitos legais não pode ser decidida em abstrato, mas apenas com base na análise metódica dos efeitos que a lei teria em termos de prazeres e desprazeres resultantes para as pessoas afetadas”* (MacFARLANE, 1970: 119). Nenhuma lei é universal, nem indefinidamente justa; todas devem ser analisadas de acordo com seus efeitos (RENAUT, in CHÂTELET *et alli*, 1991). Bentham criticou duramente o jusnaturalismo; a lei natural é considerada uma quimera: um legislador ou um político deve se preocupar com as leis positivas, formuladas de acordo com o princípio da utilidade, e não com pretensos “direitos naturais” ou “direitos dos homens” (MacFARLANE, 1970; RENAUT, in CHÂTELET *et alli*, 1991).

O resultado do sistema de Bentham seria uma república democrática e filantrópica, em suas próprias palavras; nesse sistema, as instituições seriam levadas a controlar a conduta de cada indivíduo (ainda que para seu próprio bem), e o resultado é que, *“em nome da utilidade comum, instaura-se um controle que se aplica inicialmente aos delinquentes e se estende, depois, no curso do século, aos hospitais, aos campos de formação militar e às instituições educacionais. O princípio da felicidade exige*

uma regulamentação e uma vigilância universais” (CHÂTELET *et alli*, 1982: 118 - grifo dos autores), o que para Châtelet e seus colegas representa uma completa inversão do liberalismo. No entanto, é preciso levar em consideração um ponto levantado por Crossman (1969): Bentham separou completamente política e economia, criando uma contradição insolúvel entre um Estado ideal que obriga seus súditos a um programa de vida racional e utilitarista, mas não pode interferir no funcionamento do mercado, pois este é considerado totalmente livre. Bentham não se opunha exatamente à interferência do governo, mas às consequências dessa interferência (MacFARLANE, 1970).

Na concepção benthamita, “(...) o governo é simplesmente um grupo de determinadas pessoas destinadas a governar, às quais os súditos têm simplesmente um hábito de obediência” (SABINE, 1961: 499); o poder de um governo é determinado pelo hábito da população em obedecê-lo (MacFARLANE, 1970). Bentham e os utilitaristas não eram democratas (como se nota na citação), mas acabaram se tornando partidários da democracia, considerando-a a única forma de implantar suas idéias num governo; essa democracia é representativa, e todos os representantes do povo deveriam seguir a filosofia utilitarista, devendo converter-se no futuro em “servidores do país” (CROSSMAN, 1969). Esses homens públicos, representantes da população (e eleitos pelo voto secreto de todas as pessoas que soubessem ler, em votações freqüentes), devem colocar o interesse público acima de seus interesses particulares; apesar de tal colocação, Bentham estava ciente de que esse ideal era improvável e, por isso, não condena a supremacia do interesse pessoal, mas faz a ressalva de que os homens devem ser educados de forma a privilegiar interesses mais amplos (MacFARLANE, 1970). O poder reformador do governo é absoluto e ilimitado, mas essas reformas são fundamentalmente no sentido de acabar com as restrições antigas que impeçam a busca “prudente” dos interesses individuais, por meio das faculdades pessoais; o risco de que essa busca degenera num egoísmo absoluto é evitado por Bentham, que assume que as pessoas sentem amor, benevolência, simpatia e amizade por seus semelhantes (FULLER, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Os direitos de resistência a um governo ou às leis deste são limitados por Bentham ao indivíduo, nunca ao grupo (MacFARLANE, 1970).

Bentham achava perfeitamente possível equilibrar autoridade e liberdade (o que representa completo rompimento em relação a todos os seus antecessores na história do pensamento político): por um lado, as leis são construídas de forma científica por um poder soberano não limitado pelos direitos naturais dos homens, e pelo outro, essas leis são “ordens desinteressadas” dadas aos indivíduos para que estes encontrem sua própria felicidade (FULLER, in STRAUSS & CROPSEY, 1987); a liberdade é definida simplesmente como a ausência de restrições [o que Berlin (1969) chama “liberdade negativa”], e a lei se justifica, enquanto restrição da liberdade, como uma salvaguarda dos indivíduos e da sociedade, no sentido de evitar possíveis males (MacFARLANE, 1970). Segundo Crossman (1969), Bentham acreditava que esses simples princípios evitam a existência de um Leviatã.

De tudo o que foi escrito, fica visível o lugar central que o princípio da utilidade ocupa na teoria de Bentham: toda ação racional e justa (já que o justo é igual ao útil em sua concepção) é aquela que segue

esse princípio; a sociedade que não segue esse princípio é descrita como um “conglomerado de irracionalidade e de interesses desigualmente relacionados. [onde] cada um faz seus próprios cálculos do que produzirá prazer e do que causará dor”, poucos se comprometem com a felicidade da maioria e quase todos generalizam a felicidade da sociedade a partir de suas concepções pessoais (FULLER, in STRAUSS & CROUSEY, 1987: 677). Ainda que Bentham não demonstrasse grande preocupação com a forma de governo ou o regime político, ele considerou livre um governo em que vários grupos podem compartilhar o poder, onde há identidade de interesse entre os governantes e os governados, em que não existam restrições às liberdades de imprensa e de associação, e onde os governantes são considerados responsáveis pelos seus atos perante a população; sem que tais condições sejam atendidas, o governo será irremediavelmente despótico (MacFARLANE, 1970).

Os maiores méritos de **James Mill**, o principal discípulo de Bentham, estão na exposição muito mais clara e simples que realizou das idéias de seu mestre (SABINE, 1961; CROSSMAN, 1969), e no fato de ter sido o pai de John Stuart Mill (a quem criou dentro dos mais rígidos padrões de educação, conforme os cânones utilitaristas). Mas também se deve a ele a conversão de Bentham à tese da democracia representativa (MacFARLANE, 1970). James Mill encabeçou um movimento que pretendia colocar em prática as idéias de Bentham, e foi o autor de alguns escritos importantes dentro da doutrina utilitarista, como o “Ensaio sobre o Governo”, o verbete sobre o governo num suplemento à “Enciclopédia Britânica” [que, segundo Crossman (1969), é um bom sumário da teoria utilitarista sobre os assuntos políticos] e a “Análise do Fenômeno da Mente Humana”, obra em que sistematiza a psicologia da associação desenvolvida por Hartley, Condillac e Helvetius.

No entanto, é sem dúvida o “Ensaio sobre o Governo” (publicado em 1825) o livro mais importante de J. Mill (pelo menos em termos de política). Em artigo publicado em 1824 na *Westminster Review*, ele denunciava o Parlamento britânico com um órgão dominado pelos interesses de classe, devido à representação distorcida e aos partidos políticos, que representavam apenas os proprietários de terra e financistas, e propôs que a representação política fosse aberta a todos na comunidade - sobretudo à classe média industrial (SABINE, 1961). No “Ensaio”, ele desenvolve muito mais essas idéias; seu livro representa uma peça de política prática, mostrando o caminho a ser percorrido para que o governo deixasse de ser aristocrático, o qual é inteiramente baseado no princípio da utilidade: “a única tarefa do governo é ‘aumentar ao máximo os prazeres, e diminuir ao máximo as dores que os homens derivam uns dos outros’” (FULLER, in STRAUSS & CROUSEY, 1987: 683).

Segundo Crossman, J. Mill buscava impor limites ao poder do Parlamento, e a natureza humana se baseia na simples lei de que os homens de maior poder sempre acabam oprimindo os mais fracos, devido ao seu egoísmo natural; assim, o remédio é “(...) construir um sistema de governo que coloque os interesses dos mandatários (que exercem o poder) em conformidade com os da comunidade”, devendo a comunidade frear o poder do governo e evitar que este abuse de suas prerrogativas (CROSSMAN, 1969: 149). O desejo de poder dos homens é um impulso forte demais para ser controlado pelas instituições; a

única forma de evitar que o poder seja mal usado por seus detentores é a instituição de um governo verdadeiramente representativo, no qual o Executivo esteja subordinado ao Legislativo - ainda que, da mesma forma que Bentham, J. Mill não considerasse a divisão dos poderes um remédio tão eficaz quanto seus antecessores (SABINE, 1961).

O governo deve ser poderoso o suficiente para evitar que os interesses de uma determinada classe predominem de forma absoluta sobre os demais (FULLER, in STRAUSS & CROPEY, 1987) - a única exceção é a classe média, que deve guiar as demais. J. Mill analisa as formas de governo que permitam atingir esse objetivo, e conclui que a democracia direta, a aristocracia e a monarquia são inadequadas (um governo monárquico absolutista seria uma boa solução, mas nem todos os soberanos são bons: a maior parte busca consolidar e aumentar seus poderes); a solução mista também é inaceitável, porque não se pode evitar a possibilidade de dois grupos de interesse se unirem contra o terceiro (FULLER, in STRAUSS & CROPEY, 1987).

O governo democrático representativo é a única forma aceita por J. Mill; esse regime é formado por um corpo representativo que governa para o povo, com poder suficiente para que cumpra com suas responsabilidades, com identidade de interesses com a comunidade, e dotado de certos freios que impeçam a corrupção entre os representantes. As características básicas desse governo são: os representantes devem ser membros das comunidades que representam; os cargos não poderão ser hereditários nem vitalícios, mas a reeleição é permitida; o sufrágio é estendido a todos os homens, mas vedado a mulheres e crianças; não serão aceitos representantes especiais para as classes ou para interesses especiais (FULLER, in STRAUSS & CROPEY, 1987). E os representantes serão escolhidos entre *“os varões adultos, no mínimo com 40 anos, com a única condição de que tenham umas modestas propriedades”*, pois estes são os representantes naturais da comunidade (FULLER, in STRAUSS & CROPEY, 1987: 686).

O pensamento político de J. Mill se encontra dominado pelo objetivo que ele considerava primordial: a extensão dos direitos de participação política à classe média industrial, que ele considerava a parte mais sábia dentro da comunidade, um verdadeiro guia para as classes mais baixas (SABINE 1961). Segundo Crossman (1969), J. Mill foi o maior teórico da classe média e de sua primazia sobre as demais; sua democracia representativa liberal era apenas voltada para a entrega do poder político à classe média, e suas idéias sobre a economia também visavam unicamente aumentar o poderio econômico dessa classe, sustentando que as medidas que não estivessem voltadas para seus interesses deviam ser substituídas por outras, mais convenientes. A monarquia e a Câmara dos Lordes não precisariam ser extintas, mas deveriam mudar de papel (FULLER, in STRAUSS & CROPEY, 1987). Ele nada escreveu sobre as necessidades de serviços sociais, nem sobre questões como a soberania. Diante disso, a conclusão de Crossman de que a teoria política de J. Mill só faz sentido no seio de uma sociedade baseada na acumulação capitalista é perfeitamente sustentável.

As idéias de J. Mill apresentam alguns problemas. Um deles é o fato de que ele jamais contemplou a possibilidade de que a classe média utilizasse o poder político conquistado apenas para a promoção de

seus próprios interesses. Outros problemas, levantados por Sabine (1961) são o fato de que ele combina uma teoria egoísta da motivação humana com o pressuposto de que os interesses individuais se harmonizam naturalmente, e a questão do sufrágio universal; J. Mill partia do pressuposto de que as pessoas conhecem exatamente seus interesses individuais, e agem sempre de acordo com eles, resultando disso o interesse coletivo. Mas as maiores críticas às idéias esposadas por J. Mill partiriam de seu filho.

John Stuart Mill foi educado desde a mais tenra infância por seu pai para que se tornasse a prova viva da superioridade do princípio da utilidade sobre qualquer outro princípio moral. Em sua “Autobiografia”, descreveu com detalhes esse processo educativo, bem como sua posterior “rebelião” contra os cânones do utilitarismo: ele jamais os abandonaria por completo, já que pensava apenas reescrever os princípios utilitaristas dentro de uma ótica mais humana - e o resultado foi uma direção quase oposta aos originais. J. S. Mill se destacou como economista, filósofo e pensador político liberal, legando várias obras de interesse: além da já citada “Autobiografia”, ele foi o autor de “Princípios de Economia Política” (adotados em escolas de economia à época como livro-texto), “Considerações sobre o Governo Representativo”, “Sistema de Lógica Indutiva e Dedutiva”, “O Utilitarismo”, “Sobre a Liberdade” (um de seus escritos mais conhecidos), “Da Sujeição das Mulheres” (ensaio que o tornou um dos defensores dos direitos femininos) e os ensaios sobre a religião (MAGID, in STRAUSS & CROUSEY, 1987; DUROZOI & ROUSSEL, 1990; VINCENT, 1992).

Antes de passar ao exame das idéias políticas de J. S. Mill (restringir-se-á, neste trabalho, ao estudo das concepções sobre a liberdade e a democracia representativa), convém se deter um pouco no já mencionado assunto de sua educação utilitarista, já que *“a concepção geral da filosofia social de John Stuart Mill e especialmente sua ética estava determinada quicá tanto por sua experiência pessoal quanto por considerações intelectuais”* (SABINE, 1961: 512). Como demonstra Isaiah Berlin (1969), em ensaio dedicado ao tema da liberdade em J. S. Mill, James Mill educou o filho em quase completo isolamento, ensinando-o línguas, matemática, ciências naturais e literatura clássica, sem deixar espaço para a metafísica, a religião e as artes (à exceção da música); a experiência deu resultado, pois o jovem adquiriu uma cultura muito superior à que se esperaria para sua idade, mas por outro lado, como ele próprio salientou na “Autobiografia”, o racionalismo tomou o lugar dos sentimentos e das emoções. Mas Crossman destaca: *“(...) nem sequer uma educação tão rígida como essa pôde destruir a sensibilidade de sua natureza e, à medida em que crescia, ainda quando sua mente permanecesse fiel ao credo de seu pai, seu espírito buscava ansiosamente outro mais humano”* (CROSSMAN, 1969: 157). Na adolescência, J. S. Mill entrou em contato com a poesia de Wordsworth e Coleridge, o que o levou a mudar suas concepções a respeito da natureza do ser humano, embora não abandonasse totalmente o utilitarismo: continuava apoiando Bentham e seu pai contra os dogmatismos, contra tudo o que se opusesse à razão e à ciência, e a considerar a felicidade como o objetivo dos homens (embora mudasse completamente a concepção utilitarista de felicidade), mas tornou-se *“um discípulo que tranqüilamente abandonava as formas,*

preservando o que considerava verdadeiro ou válido, não se sentindo preso a nenhuma regra ou a nenhum princípio do movimento” (BERLIN, 1969: 179).

As primeiras obras de J. S. Mill ainda se encontram impregnadas de princípios utilitaristas, e até quase os trinta anos de idade ele foi encarado como o herdeiro natural dessa corrente filosófica; no entanto, a ênfase dada a esses princípios deslocou-se por inteiro: Bentham e J. Mill estavam comprometidos com a busca da felicidade a qualquer custo, o que implicava em que, se achassem uma fórmula capaz de garantir a máxima felicidade, eles a recomendariam a todos os homens, universal e eternamente, ao passo que Stuart Mill, por sua vez, considerava que era a capacidade de escolher o que o faz feliz é o critério que distingue o homem dos animais, sendo portanto capaz de se defrontar com muitos caminhos alternativos para a felicidade; o tom principal não é a busca da felicidade, mas a liberdade de escolher o que ela é, e de usar os caminhos alternativos para atingi-la (BERLIN, 1969). Não se trata apenas da simples posse de razão, mas sobretudo de seu uso numa forma consciente.

Somente depois da morte de seu pai (a quem muito respeitava e admirava), em 1836, é que J. S. Mill pôde finalmente trilhar seu próprio caminho intelectual, numa ambígua mistura de princípios utilitaristas modificados e do idealismo alemão que ele associava a Wordsworth; sua filosofia, *“em um sentido amplo, (...) foi um esforço por modificar o empirismo em que ele se formara tomando o ponto de vista, muito diferente, da filosofia alemã kantiana e pós-kantiana”* (SABINE, 1961: 513). No entanto, é preciso ainda mencionar as influências que pensadores franceses como Saint-Simon e Comte teriam sobre ele (sobretudo no que tange à filosofia da história), além dos *philosophes* franceses do século XVIII e dos reformistas ingleses (MAGID, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). A mencionada filosofia da história ocupa um lugar de extremo destaque em sua reflexão política, posto que se constitui numa filosofia do progresso da sociedade (MAGID, in STRAUSS & CROPSEY, 1987), sendo tal progresso definido como a difusão da liberdade e de seus benefícios a todo o corpo social, além da educação nos níveis geral e particular, e a difusão de idéias novas (MAGID, in STRAUSS & CROPSEY, 1987; BOURETZ, in CHÂTELET *et alli*, 1991). Para J. S. a Mill, humanidade passa por dois estados básicos de sociedade: o **natural** e o **de transição**, que são distinguidos por meio dos governantes - no primeiro, os governantes são justamente os mais aptos a governar, o que não ocorre no segundo (MAGID, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Neste segundo estado, assinala Pierre Bouretz (in CHÂTELET *et alli*, 1991), a sociedade é estável e harmoniosa, com a aceitação popular das leis e das instituições e sendo evitado o conflito entre interesses individuais e o interesse geral; no primeiro, reina a desordem. O povo também é tratado por J. S. Mill numa dicotomia: ele distingue entre povos **rudes** e povos **civilizados**, sendo estes últimos dotados de caráter “ativo e vigoroso”; para evitar saltos de lógica, ele admite que há vários estágios intermediários entre uma forma e outra (BELLAMY, 1992).

Ao libertar-se da influência de seu pai, J. S. Mill se tornaria o principal teórico de um liberalismo modernizado, diferente em vários pontos daquele que os utilitaristas haviam legado. Tal como seu pai, defendeu ardentemente a democracia representativa, mas apresentou uma concepção mais otimista,

achando que este sistema permitiria o aperfeiçoamento do caráter e o desenvolvimento moral das pessoas (VINCENT, 1992); o caráter, para ele, significava a união de três pontos: liberdade (autonomia), individualidade (diversidade) e progresso (BELLAMY, 1992). Neste ponto, e de forma bem diferente dos teóricos anteriores, ele defendeu os direitos políticos para as mulheres, negando textualmente em “Sobre a Liberdade” que existisse qualquer diferença entre os sexos e repudiando completamente todos os argumentos em nome dessa diferenciação: “*Mill, em seus escritos, afirmou que a liberdade é a necessidade primordial da natureza humana. (...) A liberdade, para Mill, conduz necessariamente à aprovação da igualdade*” (VINCENT, 1992: 200). Essa igualdade era subordinada à liberdade, o que o levou a rejeitar o comunismo; segundo MacFarlane (1970), J. S. Mill não defendia a extinção ou a redistribuição da propriedade, e sim a sua regulação pela lei (esta deveria estabelecer um teto máximo para a riqueza que um homem pudesse acumular), buscando o ideal de uma **economia mista** em que as diferenças entre capitalistas e trabalhadores desaparecessem e vigorasse um sistema baseado na co-propriedade e na participação nos lucros. De acordo com Crossman, J. S. Mill acreditava que “*o capitalismo, sob a direção de governantes hábeis e desinteressados, poderia converter-se na base econômica de uma nação unida trabalhando pelo bem-estar comum*” (CROSSMAN, 1969: 161-162; grifos meus).

Isaiah Berlin destaca um aspecto muito interessante na concepção de liberdade defendida por J. S. Mill: em seu sistema, a liberdade é um meio, uma forma de atingir a felicidade (que ele não chega a definir, colocando-a apenas como a satisfação de desejos pessoais, quaisquer que sejam eles); mas a felicidade, por si só, é inútil como critério de conduta para os seres humanos - o que representa o completo abandono de um dos cânones sagrados do utilitarismo - porque o ser humano é demasiadamente complexo para que se defina com precisão o que ela é de fato (BERLIN, 1969). Além disso, ele dividiu a felicidade, admitindo a existência de prazeres **superiores** e **inferiores**, sendo os primeiros os prazeres do intelecto (MacFARLANE, 1970). Em suma, J. S. Mill via a liberdade como necessária para que os homens pudessem desenvolver suas aptidões e seu caráter, e reconhecia que os homens estão sempre buscando diminuir a liberdade de outrem, por desejarem impor seu poder ou o conformismo, e porque acreditam que existe apenas uma forma legítima de se levar a vida (o que representa outro golpe nas pretensões utilitaristas); assim, sendo o homem capaz de escolher o que deseja, e sendo também capaz de particularmente definir um conceito pessoal de felicidade, a concepção milliana da liberdade como limitação do direito de coação por parte das autoridades torna-se clara e compreensível (BERLIN, 1969). MacFarlane (1970) segue pelo mesmo caminho, ao escrever que a liberdade, em J. S. Mill, era simplesmente fazer o que se deseja. Tal sistema degradingolaria numa confusa e irrefreada busca de interesses pessoais, se não fosse por um detalhe de suma importância: “*minha liberdade, diz em resumo Mill, não é somente o meu direito de agir, como eu o compreendo, para realizar meus fins pessoais, mas também só é possível dentro da existência estritamente idêntica desse direito para o outro*” (BOURETZ,

in CHÂTELET *et alli*, 1991: 818); a coação sobre o indivíduo é feita pela sociedade em nome de sua própria proteção.

Em seu ensaio sobre a liberdade (ainda que não necessariamente o tenha feito conscientemente), J. S. Mill demonstra que uma sociedade que se pautasse pelos princípios utilitaristas não seria livre, pois cada cidadão estaria interessado apenas em aumentar seus bens terrenos, os sentimentos individuais limitar-se-iam à fortuna de cada um, e o governo seria um “comitê executivo” para uma sociedade baseada apenas na busca da riqueza (CROSSMAN, 1969). Apesar de marcar um passo adiante em relação ao utilitarismo, a concepção de liberdade por ele defendida apresenta alguns problemas: a capacidade de cada um escolher o que fazer para alcançar a liberdade não é um dom natural do ser humano, e sim um dom que ele **deveria** ter; além disso, ele não conseguiu escapar do individualismo e assim não logrou chegar a uma conceituação de bem-estar geral (MacFARLANE, 1970). Este último problema é capital: segundo Bouretz (in CHÂTELET *et alli*, 1991), o problema essencial que o ensaio de J. S. Mill pretendia resolver era o de como, e sob quais condições, podem ser conciliados os interesses individual e geral, ou seja, do governante e do governado.

J. S. Mill não era contrário à intervenção do Estado, reconhecendo-a como necessária em determinados casos, mesmo que, para evitar a escravização dos mais fracos, isso implicasse em cercear a liberdade de alguns, diminuindo-lhes a margem de escolha (BERLIN, 1969); o princípio fundamental adotado por ele é que os homens devem ser proibidos de causar algum malefício uns aos outros, sendo punidos apenas nesse caso (MacFARLANE, 1970). No entanto, há três áreas em que o Estado jamais pode intervir justificadamente: os homens possuem **liberdade de pensamento**, de **gostos e ocupações** e de **associação** (MacFARLANE, 1970 - Bouretz, in CHÂTELET *et alli*, agrupa as duas últimas sob a rubrica **liberdade de ação**). No entanto, ele considerava a intervenção **direta** do Estado como algo nefasto, e defendia que tal intervenção fosse feita por meio de instituições da própria sociedade, ou seja, que a sociedade levasse os indivíduos a se associarem e a se ajudarem mutuamente; dessa forma, a mediocrização que ele temia, por meio da redução das diversidades humanas, seria evitada (BOURETZ, in CHÂTELET *et alli*, 1991).

A respeito do sistema de governo defendido por J. S. Mill, é preciso ter em mente que este considerava a forma de governo fundamental para o desenvolvimento da comunidade: o governo deve ser um agente do progresso humano, sendo ideal para este objetivo que a soberania resida em toda a comunidade, devendo ser o cidadão chamado a participar do governo mediante o exercício de funções públicas, além de escolher seus representantes (MacFARLANE, 1970). O governo e suas instituições devem assumir duas funções: um papel **educacional**, no sentido de ensinar ao povo seus deveres em relação à sociedade, e **conduzi-la** conforme seu nível de educação; no entanto, este segundo objetivo é tolhido pela idéia de que a economia e a política seguem disposições universais, ou seja, de que há apenas uma forma de administrar os assuntos da sociedade (BELLAMY, 1992). Cabe ao Legislativo conduzir os negócios do governo, e não controlá-los (estes devem ser administrados por uma burocracia habilitada e aprovada em

concurso público); além disso, o Legislativo não deve elaborar as leis: estas devem ser função de uma comissão parlamentar, cabendo ao Parlamento a tarefa de ratificá-las (MacFARLANE, 1970). Dois pontos devem ser adicionados: não basta um governo liberal: é preciso também que a sociedade seja liberal (SABINE, 1961), e um governo só pode ser adotado por uma sociedade se houver a aceitação popular (MAGID, in STRAUSS & CROPSEY, 1987).

A democracia era vista por J. S. Mill como a única forma de governo justa, mas era também, potencialmente, a mais repressiva (BERLIN, 1969): ele observou sombriamente que *“a tendência da sociedade democrática moderna era a de transformar os homens em criaturas semelhantes aos símios”* (MacFARLANE, 1970: 161); é preciso proteger o povo do governo, mesmo quando este é democrático e representativo, pois a chamada vontade do povo é a vontade da parte mais numerosa e/ou ativa deste. O que ele mais temia, em relação à democracia, era o de que as massas, detendo o poder, levassem todos à mediocridade desencorajando ou proibindo opiniões que não coadunassem com as da maioria (WATKINS & KRAMNICK, 1976). Ele temia a democracia direta como o “novo despotismo”, ou seja, como a tirania da maioria, uniformizadora da sociedade; nesse ponto, ele temia justamente o “despotismo das maiorias” que Tocqueville condenava (BOURETZ, in CHÂTELET *et alli*, 1991).

A solução para a democracia moderna reside no governo representativo (WATKINS & KRAMNICK, 1976). J. S. Mill defendia um sistema de governo representativo em que todas as opiniões tivessem representação no Parlamento, baseado no voto distrital e na extensão do direito de votar apenas àqueles que demonstrassem possuir uma educação mínima, sendo também admitido o princípio de que os votos daqueles que demonstrassem maiores capacidades para administrar a comunidade teria um peso maior do que os dos demais cidadãos (MacFARLANE, 1970), devendo o representante agir de forma independente e considerar o representado como sendo alguém capaz de agir e julgar de forma independente (BOURETZ, in CHÂTELET *et alli*, 1991); em suma, a igualdade de representação é parcial, baseada no princípio de que todos os cidadãos devem ter voz ativa no Parlamento, mas não a mesma voz, o que levou MacFarlane a concluir que *“o ideal democrático, para Mill, é à meritocracia por consentimento”* (MacFARLANE, 1970: 201), R. H. S. Crossman (1969) a declarar que ele estava defendendo a oligarquia - ainda que uma oligarquia “temperada” por princípios democráticos, e Frederick Watkins e Isaac Kramnick (1976) a escrever que ele propunha o abandono da democracia em nome da subida ao poder de uma aristocracia liberal.

Um bom governo, para ele, era formado pelos mais sábios dentro da sociedade; no entanto, se estes não se devotassem ao interesse do povo, poderiam ser demitidos (BOURETZ, in CHÂTELET *et alli*, 1991) - o que evita a colocação de J. S. Mill ao lado de Platão e de seu rei-filósofo. E o papel dos representantes da população em tal governo, ainda que não seja exercer diretamente o governo (já que este é reservado aos *experts* nas artes de governar), é destacado: *“um parlamento de representantes eleitos servirá como supervisor do governo em nome do interesse do povo”* (MAGID, in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 746); para Magid, trata-se do estabelecimento de uma democracia meritocrática.

No fim de sua vida, J. S. Mill abraçou uma forma de socialismo atenuado, devido à descrença no individualismo utilitarista; ainda que ele considerasse que os governos deveriam estimular a iniciativa individual, ele considerava que o produto da riqueza gerada pela sociedade devia ser dividido igualmente pelas pessoas - embora isso não signifique que a riqueza já existente devesse ser dividida de forma igualitária (BELLAMY, 1992). A crítica à economia clássica, sobretudo às “leis naturais” da economia também aproximou-o do socialismo (SABINE, 1961). Duas ressalvas devem ser feitas: em primeiro lugar, *“a adesão experimental de Mill a este credo [o socialismo] referia-se apenas ao ideal moral de uma sociedade cooperativa, altruísta, em que o bem comum era buscado pelo esforço coletivo. Este ‘socialismo ético’ (...) era perfeitamente aceitável aos liberais contemporâneos”* (BELLAMY, 1992: 57) e, em segundo lugar, *“(...) reconhecendo que a organização da sociedade sobre uma base comunista [sic - Magid parece não reconhecer diferenças entre socialismo e comunismo] podia elevar o nível de vida das classes trabalhadoras, Mill não acreditou que essa subida no nível de vida valeria o preço de novas restrições à liberdade, se estas fossem o resultado”* (MAGID, in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 752).

O pensamento de J. S. Mill pode ser sintetizado numa pequena fórmula: ele *“acreditava não serem o pensamento racional ou o domínio da natureza, mas sim a liberdade de escolher e de experimentar, o que distingue o homem da natureza”* (BERLIN, 1969: 199). A respeito da modificação do utilitarismo, escreve Bouretz: *“o par proteção dos interesses/felicidade da maioria foi substituído por Mill pelo auto-realização/liberdade”* (in CHÂTELET et alli, 1991: 826). Em torno desses pólos gira todo o pensamento político de J. S. Mill, não sem ambigüidades (Bellamy, na seção que dedicou ao pensador britânico, apresenta várias dessas ambigüidades), ou problemas, pois Sabine (1961) o critica acidamente por sua ingenuidade (sobretudo na concepção de ser humano), a ponto de considerar que ele não estava capacitado a produzir a síntese filosófica que pretendia. Ainda assim, o próprio Sabine reconhece a importância de J. S. Mill para o liberalismo, pois ele abandonou o egoísmo e criou o modelo de uma sociedade liberal eivada de valores morais e mais coletivizada; quiçá sua maior contribuição tenha sido o fato de ter percebido que as instituições políticas dependem das sociais. Entretanto, pensadores contemporâneos, como Richard Bellamy (1992), negam a importância dessa moralização da sociedade liberal. Mas a convicção de Stuart Mill no progresso da sociedade era tão grande, que ele chegou a considerar que, no futuro, menos freios à liberdade seriam necessários, devido ao desenvolvimento do caráter (MAGID, in STRAUSS & CROPSEY, 1987).

4.4) O Socialismo Utópico

O termo “socialismo utópico” difundiu-se a partir da metade do século XIX, tendo sido cunhado por Marx e Engels para designar os sistemas de sociedades socialistas descritos antes do desenvolvimento da indústria e da formação do proletariado como classe social (como os de Saint-Simon, Fourier e Owen), e

posteriormente estendido a todos os pensadores que não concordavam com a abordagem científica desenvolvida pelos dois pensadores alemães; Engels referia-se aos três pensadores supracitados como os fundadores do socialismo, e escreveu em seu “Anti-Dühring” que, após o lançamento do “Manifesto Comunista”, não surgiram mais utopias socialistas (BUBER, 1986). O termo, portanto, carrega uma ambigüidade: se, por um lado, possui um componente científico, ao referir-se à necessidade de um proletariado organizado enquanto classe para o desenvolvimento do socialismo, por outro reflete a tentativa de Marx e Engels de se tomarem os únicos porta-vozes do movimento socialista - já que o termo “utópico” carrega uma forte conotação negativa. Segundo Andrew Vincent (1992), a distinção entre “utopistas” e “científicos” ignora as pretensões científicas dos utopistas - das quais a de Saint-Simon pode ser considerada, em tal sentido, uma das principais.

As origens do pensamento socialista não podem ser traçadas com exatidão. Por um lado, há a interpretação tradicional, que considera a ideologia como tendo surgido à época da Revolução Francesa, mas há outras possibilidades (conforme diversos autores, o termo “socialismo” teria sido cunhado no início do século XIX por Pierre Leroux). Vincent (1992), citando Karl Kautsky, refere-se à “Utopia” de Morus, como um possível “marco zero” do socialismo; se aceita, tal interpretação permitiria traçar toda uma tradição utópica ao socialismo, extrapolando a visão de Marx e Engels para além dos já citados Saint-Simon, Fourier e Owen. Outra possibilidade prevista por Vincent reside nos movimentos populares da Guerra Civil Inglesa no século XVII, como os Igualitários e os *Diggers* (“cavadores”), e uma outra interpretação, proposta por Karl Polanyi (1944), reconhece no filósofo *quaker* John Bellers (cuja obra foi publicada após a Revolução Gloriosa) a origem de um dos principais elementos do pensamento socialista de Owen, Fourier, Proudhon, Blanc e Lassalle, a saber: Bellers propunha a criação de *Colleges of Industry*, corporações em que os pobres se reuniram para trabalhar em conjunto, sem a exploração dos ricos - uma idéia realmente influente, como será visto. No entanto, nota Polanyi (1944) com sutil ironia, essas corporações deveriam ser dirigidas por capitalistas e motivadas pela busca do lucro.

As idéias socialistas utópicas possuem uma característica comum: *“sua tentativa de descrever, às vezes nos mínimos detalhes, a constituição de uma possível forma de vida social que corresponda à verdadeira natureza da humanidade, incluindo até o padrão de reprodução, a organização familiar, a alimentação e o vestuário dos membros da comunidade”*, sociedades estas que se caracterizavam pelo dinamismo (associado à necessidade de desenvolver plenamente as capacidades humanas) e pela obrigatoriedade de se empreender mudanças radicais na economia e na sociedade existentes (VINCENT, 1992: 100). Segundo Buber, o termo “utópico” se aplica às idéias socialistas que apelam à razão, à justiça e à vontade do homem para a reordenação da sociedade, enquanto que o “científico” apenas revela à humanidade o que as condições materiais de produção dialeticamente prepararam; mais especificamente, *“considera-se utópico todo socialismo voluntarista, o que, de modo algum, esteja isento de utopia o socialismo que a ele opõe, e que poderia ser classificado de necessitarista, por declarar que sua única exigência é que se faça o necessário para que sobrevenha a evolução”* (BUBER, 1986: 20). No entanto,

Buber nota mordazmente que Marx também não escapa (apesar da virulência de suas críticas) da utopia, quando fala da sociedade que sobreviria após a superação do capitalismo e da extinção do Estado; ainda que essas concepções sejam fundamentadas na dialética, não possuem, em sua visão, a base científica (BUBER, 1986).

Neste trabalho, serão abordados quatro pensadores dentro da corrente: Saint-Simon, Fourier, Owen e Blanc - os dois últimos destacando-se pelo fato de terem dado uma aplicação prática às suas idéias, sendo Blanc o menos conhecido e o mais “tardio”. É preciso notar, como o fazem Frederick Watkins e Isaac Kramnick (1979), que dentro dos autores reunidos sob o nome de “socialismo utópico” são encontradas as mais diferentes opiniões, mas há um denominador comum: a idéia de *“livrar-se dos rigores da era industrial através do estabelecimento de comunidades auto-suficientes em que homens, mulheres e crianças satisfariam suas necessidades sem recorrer ao mercado, com base na livre cooperação”* (WATKINS & KRAMNICK, 1979: 46). Buber (1986) segue pela mesma trilha: aborrecidos com o individualismo e a desintegração das unidades sociais causada pela ascensão do capitalismo, os utopistas estavam interessados principalmente na recuperação da comunidade e, dentro disso, sobretudo na autonomia destas frente à tirania das grandes corporações capitalistas, por meio da reformulação da sociedade - reformulação esta que, dependendo do autor, é completa ou parcial.

Claude-Henri de Rouvroy, **Conde de Saint-Simon** (1760-1825) é, historicamente, o primeiro a ser abordado - e, dentre todos os pensadores que serão vistos nesta seção, aquele que alimentou as maiores pretensões científicas, tendo sido considerado por Pierre Leroux (pensador socialista da primeira metade do século XIX, elogiado inclusive pelo jovem Marx) o “profeta do socialismo” (ABENSOUR, in CHÂTELET *et alli*, 1991). Saint-Simon também pode ser considerado um dos precursores da sociologia, tendo escrito obras como, “O Organizador”, “O Sistema Industrial” e “O Novo Cristianismo” (além de um volume de “Memórias”), nos quais expõe sua teoria de que a sociedade industrial, que sobreviria após o rompimento com a antiga ordem política dominada pela nobreza e o clero, representaria uma nova ordem, na qual se cumpriria ao máximo o desenvolvimento das virtudes humanas (DUROZOI & ROUSSEL, 1990). Ao se subsumir Saint-Simon como socialista utópico, deve-se ter em mente que, nesse mundo industrial, a sociedade governaria a si mesma, por meio de uma “administração” integrada não por legisladores ou militares, mas pelos “líderes naturais” da comunidade, quais sejam, aqueles que dirigem a produção (BUBER, 1986).

Saint-Simon via a sociedade repousar sobre duas forças, o **hábito** e a **mudança**, às quais correspondem respectivamente períodos históricos **orgânicos** e períodos **críticos** (DUROZOI & ROUSSEL, 1990), formulando dessa maneira uma lei histórica. Para Saint-Simon, capitalistas e trabalhadores deveriam se unir como se fossem apenas uma classe, devendo eleger como seus líderes os diretores da produção, para que a sociedade industrial pudesse se desenvolver (em sua concepção, isso deveria ocorrer por toda a Europa, da forma que ele batizou “europeísmo”); somente assim a política se realizaria como realmente é, como “ciência da produção” [como assinala Abensour (in CHÂTELET *et alli*,

1991), para Saint-Simon é a produção que forma a sociedade], e a sociedade deixaria de ser dividida em duas classes - a que manda, e a que obedece (BUBER, 1986). Nesse ponto, Saint-Simon percebeu a necessidade de separar a sociedade da política (entendida quase como ciência maquiavélica de governar), e procede a tal separação ainda antes de Hegel (BUBER, 1986). Ele pretendia estar criando uma nova ciência, “(...) a ‘ciência físico-política’, incorporando a política ao conjunto das ciências positivas” (ABENSOUR, in CHÂTELET *et alli*, 1991: 1070). Entretanto, é preciso que os “diretores” sejam versados em ciência (e que sejam capazes de planejar não só a produção, mas toda a sociedade), de forma que a autoridade repouse sobre os mais dignos (KOHNS-BRAMSTEDT, in MAYER, 1939).

Saint-Simon trabalhava pelo renascimento do cristianismo (POLANYI, 1944), que em seus sonhos, faria ressurgir a França no cenário europeu por meio do socialismo e da igualdade (KOHNS-BRAMSTEDT, in MAYER, 1939). Abensour coloca que há, em todos os socialistas utópicos, um aspecto religioso, mas este é mais visível em Saint-Simon; ele estava se colocando como o apóstolo de uma nova religião, cristã e newtoniana (in CHÂTELET *et alli*, 1991). A principal crítica que Buber (1986) lhe dirige, no sentido de seu socialismo, está no fato de que ele percebeu a necessidade de reestruturar a sociedade, mas foi incapaz de elaborar o papel das associações comunitárias nessa tarefa; Kohn-Bramstedt, por sua vez, nega-lhe o rótulo de socialista utópico, alegando que ele estava mais interessado na igualdade econômica do que na política: “*Saint-Simon não deixou de reconhecer que na realidade a igualdade política importava pouco, enquanto que a igualdade econômica importava muito*” (in MAYER, 1939: 180). Embora mais interessado na autoridade, Saint-Simon vê a realização da liberdade na associação dos homens às necessidades e paixões de outrem (ABENSOUR, in CHÂTELET *et alli*, 1991).

Robert Owen (1771-1858) acreditava na necessidade de mudar o ambiente em que as pessoas vivem, propondo a reestruturação da sociedade por meio de comunidades-modelo, nas quais as pessoas aprenderiam a viver sob as regras da cooperação, e não da competição (WATKINS & KRAMNICK, 1979). Owen, ao contrário de Saint-Simon e de Fourier, derivou sua teoria de uma experiência prática: tendo enriquecido com a indústria do algodão, buscou construir em New Lanark (aonde se situava seu cotonifício), uma comunidade dotada de instituições sociais exemplares (BUBER, 1986). Dentre seus livros, pode-se destacar: “Uma Nova Visão da Sociedade” e “Comunicado ao Condado de Lanark”, no qual expôs de forma definitiva seus planos de reformulação social, e sua autobiografia, “*The Life of Robert Owen by Himself*”. Segundo Abensour (in CHÂTELET *et alli*, 1991), a posteridade teria feito mais justiça a Owen se ele não fosse considerado um utopista, já que seu projeto foi elaborado com base num agudo conhecimento do funcionamento da ordem capitalista de sua época.

Para Abensour, o projeto de Owen repousa num paradoxo: a utilização da empresa capitalista, fonte dos males da civilização industrial, na reforma da sociedade, assinalando que se configura mais como uma racionalização da sociedade existente do que na construção de uma nova; Owen surge, assim, como um anti-revolucionário, interessado em modificar a dura realidade do capitalismo industrial de sua época (em vez de criar, do zero, uma nova realidade social), tornando-o menos cruel às classes trabalhadoras,

utilizando-se para isso do governo estabelecido e das classes privilegiadas da sua época (in CHÂTELET *et alli*, 1991). No entanto, segundo Martin Buber, Owen representa um passo adiante em relação ao seu contemporâneo Fourier, pois já apresenta as condições mínimas para o estabelecimento de verdadeiras comunidades; o projeto se baseia numa “*administração em comum, na qual podem existir bens pessoais fora dos comunais, apesar de que, em virtude da constituição da economia comum (...) as diferenças de propriedade permaneçam em limites muito reduzidos*” (BUBER, 1986: 33). Buber diverge da opinião de Abensour no ponto em que se refere ao governo; na sua visão Owen sabia estar desenhando toda uma reformulação da ordem social, o que implicaria numa mudança das relações entre os governantes e os governados, propondo que nas aldeias comunais que formavam seu projeto fossem eleitos governos locais, cujos interesses estivessem intimamente conectados com os dos habitantes.

Os planos de Owen envolviam a formação de *Villages of Union*, aldeias compreendendo 1.200 habitantes espalhados pelo mesmo número de acres de terra (POLANYI, 1944), sendo tais comunidades erigidas sobre uma base agrícola, nas quais preponderariam os espíritos de associação no consumo e no trabalho, e o de interesses comuns, sendo também garantida a igualdade de privilégios (BUBER, 1986). Basicamente, tratava-se de reformar o todo social por meio de suas bases, conforme o princípio de que “*(...) somente uma ordem justa em cada unidade poderá servir de fundamento para uma ordem justa total*” (BUBER, 1986: 35). Owen não considerava possível que se separasse a política e a economia: “*a aceitação de uma esfera econômica separada teria implicado no reconhecimento do princípio do ganho e do lucro como a força organizadora da sociedade, e isto Owen recusava-se a fazer*” (POLANYI, 1944: 173). Mas, como Saint-Simon, ele tinha profunda consciência da distinção entre sociedade e Estado (POLANYI, 1944).

Em linhas gerais, Owen ainda aparece muito influenciado pelas idéias utilitaristas (Polanyi descreve suas relações com Jeremy Bentham, tratando seguidamente de um e de outro, mostrando que as idéias se aproximavam, embora fossem, no fundo, bem diferentes): via o Estado como depositário de um papel ativo na formação dos trabalhadores (ou seja, ele apela à intervenção estatal no sentido de buscar a felicidade da maioria), além de reconhecer-se nele o positivismo utilitarista, através do anti-idealismo e da busca pela tecnologia social; não somente, em todas as reformas propostas por ele na sociedade, vê-se a sombra de um legislador como o de Bentham (ABENSOUR, in CHÂTELET *et alli*, 1991). Ele reconheceu, antes de qualquer outro, que as leis que regem a sociedade industrial não estão contidas no funcionamento do mercado, tendo sido, de todos os pensadores que se fixaram na problemática da sociedade industrial, o que foi mais longe (POLANYI, 1944).

Ainda que muitos dos seguidores de Owen tenham tentado levar adiante seus projetos de construção de aldeias comunais, apenas uma teve sua participação pessoal: *New Harmony*, colônia fundada por alemães em Indiana (E. U. A.) e posteriormente adquirida por ele; entretanto, apesar de terem sido tomados os cuidados para evitar que a rigidez doutrinária ou dogmática sufocasse a colônia, ela não prosperou: segundo o próprio Owen, foi um projeto um tanto imaturo, pois as pessoas não estavam

preparadas para a vida comunal, estando ainda “contaminadas” pelo individualismo; o projeto custou cerca de 1/5 da fortuna pessoal do industrial inglês, e produziu resultados decepcionantes até para seus mais fanáticos partidários (BUBER, 1986). Entretanto, a fábrica de New Lanark ia de vento em popa, desfrutando de grande prosperidade - embora os salários pagos por Owen fossem mais baixos que os da concorrência, a jornada de trabalho era menor e eram distribuídos gêneros de primeira necessidade aos trabalhadores (POLANYI, 1944). Conclui Miguel Abensour: a verdadeira nota utópica no pensamento de Owen está em acreditar que um novo mundo moral, civilizador, nasceria **dentro** da sociedade industrial e de suas tecnologias, substituindo o mundo capitalista dominado pela economia (in CHÂTELET *et alli*, 1991).

Charles Fourier (1772-1837) expandiu a idéia das comunidades-modelo de Owen, propondo a construção de **Falanstérios**, nos quais preponderaria um ambiente perfeitamente planejado e sem qualquer forma de competição (WATKINS & KRAMNICK, 1979). Tendo nascido numa família abastada, perdeu sua fortuna e passou a trabalhar no comércio (atividade que muito detestava), passando depois ao seu projeto de reforma, que visava não a justiça social, mas a liberação e expressão das paixões naturais do homem, garantindo a todos liberdade e prazer (DUROZOI & ROUSSEL, 1990). Entre seus livros, pode-se destacar: “Teoria dos Quatro Movimentos e dos Destinos Gerais”, “O Novo Mundo Industrial e Societário”, “O Novo Mundo Amoroso” e o “Tratado da Associação Agrícola Doméstica”. Segundo René Schérer (in CHÂTELET *et alli*, 1991), Fourier foi o primeiro dos reformadores a desprezar a família (instituição que, aliás, veementemente condenava), e foi o responsável pela introdução, no pensamento político, da irreverência; Elias T. Saliba (1991) destaca que ele foi provavelmente o primeiro pensador político a transformar a imaginação em um método sistemático.

Fourier considerava que a pequena unidade associada era a base da sociedade, sendo a associação livre e espontânea entre os cidadãos considerada a solução para os problemas do futuro; o coletivismo, em sua opinião, era a única forma de superar a exploração do proletariado (BUBER, 1986). Ele vê na civilização a fonte dos males da sociedade de seu tempo, sendo considerada uma “fase incoerente” no caminho da História; após a civilização viriam as fases da felicidade humana (SCHÉRER, in CHÂTELET *et alli*, 1991). Na sua concepção, a civilização (sobretudo a liberal) representava apenas repressão, correção e moderação dos comportamentos naturais do homem; Fourier chega a dizer que, nela, cada um tem a necessidade da infelicidade do outro (CHÂTELET *et alli*, 1982). Movido pelas suas próprias condições de vida, e pela penúria em que viviam os trabalhadores, concebeu seu plano de reforma da sociedade, o qual se baseava sobretudo na liberdade natural das paixões humanas. Ele acreditava, como Rousseau, na bondade natural dos homens; se as paixões até agora tinham sido liberadas de forma destrutiva, então fazia-se necessário modificar a sociedade (SALIBA, 1991).

O já citado Falanstério assemelha-se a um grande hotel, no qual os hóspedes são encarregados da produção (BUBER, 1986). As associações entre os seres humanos devem permitir um campo livre às suas paixões, e estas dependem da ordem da produção: é a paixão que irá aumentar a produção da sociedade

(SCHÉRER, in CHÂTELET *et alli*, 1991). No Falanstério, concebido para harmonizar as 12 paixões que Fourier reconhecia (ligadas aos sentidos, aos afetos e “distributivas”, que ele associava ao gosto pela ordem, pela intriga e pela mudança), deveriam viver cerca de 1600 pessoas, e a propriedade seria privada (embora o consumo fosse coletivo), combinando trabalho e prazer e impedindo que as pessoas desempenhassem apenas uma função (SALIBA, 1991). A instância suprema de poder no Falanstério, o **Areópago**, não daria ordens diretas, apenas instruções, sendo cada grupo livre para decidir como iria cumpri-las (BUBER, 1986), já que Fourier tinha verdadeiro horror à centralização dos poderes; o Estado é por ele descrito como uma federação de associações livres (SALIBA, 1991) mas, segundo Buber, ele não chega a descrever de que forma essas associações seriam federadas de forma harmoniosa: praticamente toda a sua exposição (rica em detalhes, alguns interessantes, outros curiosos e os demais simplesmente absurdos) se refere à organização interna dos Falanstérios.

Fourier não conseguiu levar adiante seus projetos. Segundo Polanyi (1944), ele esperou em vão por um capitalista que financiasse a construção do primeiro Falanstério. Deixou alguns continuadores, seguidores fiéis que também não conseguiram levar o projeto adiante (SALIBA, 1991), como Cónsiderant, que escreveria um Manifesto socialista inspirado nas idéias de seu mestre. Mas sua obra permanece, o que pode ser medido pelas seguintes palavras: *“todos os que de uma maneira ou de outra recorrem ao movimento libertário ou se contentam em protestar contra as coerções estabelecidas, prestam-lhe uma homenagem”*; entre estes, pode-se citar Herbert Marcuse, André Breton (DUROZOI & ROUSSEL, 1990: 197) e Walter Benjamin (SALIBA, 1991).

Louis Blanc (1811-1882) foi, talvez, o “menos utópico” dos socialistas utópicos; ainda que hajam controvérsias a esse respeito, é certo que ele foi o menos teórico. Homem prático, jornalista atuante, embora político ingênuo, Blanc conseguiu, como Owen, colocar suas idéias em prática - mas o sucesso obtido foi ainda mais modesto. Autor de numerosos artigos e discursos, ele ainda escreveu várias obras históricas, em particular uma vasta “História da Revolução Francesa” em doze tomos; de verdadeiro interesse para este trabalho é um pequeno volume, surgido em 1840 (originalmente um artigo publicado em uma revista e depois expandido com anotações e anexos suplementares) e intitulado “Organização do Trabalho” (LE BRAS-CHOPARD, in CHÂTELET *et alli*, 1991).

Nesse livro, Blanc adverte contra os perigos da concorrência econômica, que segundo ele conduziria a crises de superprodução, sendo estas responsáveis pela degradação da sociedade, e pede à burguesia o apoio indispensável para seu projeto de reforma social, apelando à solidariedade e argumentando que tal reforma seria positiva para toda a sociedade, dos mais ricos aos menos favorecidos (LE BRAS-CHOPARD, in CHÂTELET *et alli*, 1991). O projeto era relativamente simples, ainda que exigisse um longo tempo para ser realizado: em primeiro lugar, o governo criaria e organizaria “fábricas sociais”, inicialmente em pequeno número, para que nelas os operários trabalhassem de forma inicialmente hierarquizada, sendo essa hierarquia decidida pelo governo, atingindo posteriormente a igualdade salarial; o segundo passo seria dado por meio da divisão dos lucros, cabendo uma parte aos membros da fábrica (a

qual seria por sua vez igualitariamente repartida, qualquer que fosse a hierarquia), outra parte aos idosos e doentes (devendo também uma parte ser usada para auxiliar outras indústrias do mesmo tipo, que se encontrassem em crise), e o resto canalizado para os investimentos; “naturalmente” mais eficientes, essas fábricas sociais, concorrendo com as outras, expulsá-las-iam do mercado (ou seja, a concorrência seria usada para acabar com a concorrência), estimulando as que permanecessem a adotar o mesmo modelo associativo; por fim, uma vez reformada a indústria, seria a vez da agricultura e do comércio, em bases semelhantes (LE BRAS-CHOPARD, in CHÂTELET *et alli*, 1991). A solidariedade, inicialmente colocada em termos de apenas uma fábrica (cujo termo moderno para designá-la seria “cooperativa”), seria estendida para o ramo em que ela opera e, por fim, para todo o sistema industrial; no caso das fábricas já existentes, construídas pela iniciativa privada, Blanc propõe sua fusão em uma federação (BUBER, 1986).

O Estado surge, em tal plano, como uma força extremamente ativa: além de iniciar o projeto, por intermédio das fábricas, deveria assumir um papel regulador, impedindo “o restabelecimento de uma concorrência malfazeja, fazendo respeitar o regulamento comum, recompensando o inventor, cuja patente ele coloca a serviço de todos, assegurando a solidariedade entre indústrias diversas (...)” (LE BRAS-CHOPARD, in CHÂTELET *et alli*, 1991: 139). Quando ocorreu a Revolução de 1848, surgiu a oportunidade de colocar em prática o plano (que gozava de extrema popularidade entre os franceses, não obstante as críticas dos liberais de Pierre-Joseph Proudhon, que não admitiam o papel aumentado do Estado proposto no projeto), e Blanc foi chamado a colaborar com o governo, sendo abertas as primeiras “fábricas sociais”; no entanto, o objetivo dos conservadores que assumiram o poder era apenas enquadrar os trabalhadores, e o resultado da experiência foi um sonoro fracasso, sendo a culpa foi injustamente atribuída a Blanc (LE BRAS-CHOPARD, in CHÂTELET *et alli*, 1991). Seus planos mais grandiosos, que incluíam a formação de grandes colônias agrícolas que, unindo-se às cooperativas industriais, formariam a União das Associações Fraternais, nunca saíram do papel (BUBER, 1986), deixando Blanc na desagradável posição de um pensador que seria para sempre considerado utópico, mas que nunca tentou construir uma utopia, acreditando sinceramente na possibilidade de realização dos seus sonhos de uma sociedade fraterna.

Os pensadores abordados nesta seção revelam diferenças substanciais entre si; no entanto, como notam Watkins & Kramnick (1979), todos estavam descontentes com a sociedade baseada na concorrência de mercado e na empresa individual, identificando nelas a fonte dos problemas de seu tempo, e defendiam, em seu lugar, uma organização social baseada na cooperação; sua persistência pode ser interpretada, como o fazem os dois autores, como um sinal de que essa insatisfação era crescente. Ainda assim, esta pequena viagem pelo pensamento socialista utópico não se justificaria, se não se tivesse em mente as palavras de Châtelet, Durozoi e Pisier-Kouchner (1982): condenar as utopias pode ser um ato de reacionarismo, pois todas elas estão voltadas para a crítica da sociedade existente. A força do pensamento utópico, dizem os três pensadores franceses, deve ser medida não pela possibilidade de sua realização, “mas por uma

capacidade crítica que recusa as discussões no quadro imposto e se volta contra os princípios, contra as aporias dos sistemas que emergem dos próprios sistemas. Neste sentido, a utopia extrai sua força não da predição ou da previsão, mas da invenção de uma alteridade crítica” (CHÂTELET et alli, 1982: 142; grifo dos autores).

4.5) Georg W. F. Hegel (1770-1831)

Hegel foi o responsável pelo mais abrangente sistema filosófico desde os pensadores gregos, elaborando uma filosofia da História que busca explicar o progresso da humanidade ao longo dos séculos, de forma racional, a ponto de poder-se afirmar a seu respeito: “a filosofia de Hegel pretendia ser nada menos que uma reconstrução total do pensamento moderno” (SABINE, 1961: 456). Com esse objetivo em mente, ele construiu uma filosofia onde a metafísica e a religião recebem o maior destaque, e a política, apesar de importante, ocupa um papel secundário (SABINE, 1961); mas, apesar disso, os pensadores políticos “repartiram” o pensamento hegeliano, nele buscando bases filosóficas para suas idéias - e ele fazia questão de se rotular como um filósofo da liberdade, distante de qualquer ideologia (CASSIRER, 1946). MacFarlane (1970) assinala: Hegel é talvez o menos lido dos filósofos políticos, devido à extrema complexidade de seu pensamento; sem pôr esse ponto em dúvida, pode-se dizer que ele talvez não seja o menos lido, mas está sem dúvida entre os menos compreendidos pois, como nota Cassirer (1946), bolchevistas, fascistas e nacionalistas consideraram-se “herdeiros” de Hegel (o próprio Cassirer o chama textualmente de conservador), ao passo que Châtelet (in CHÂTELET et alli, 1991) descreve-o como um liberal e Crossman (1969), após descrever os principais aspectos em que ele se aproxima e se afasta da filosofia liberal, como um liberal nacionalista. Sabine (1961) viu em Hegel, de uma forma ou de outra, a semente de todo o pensamento político do século XX.

A vasta obra de Hegel foi muito aumentada pouco depois de sua morte: ele foi o mais influente filósofo de seu tempo, até Marx, e vários de seus cursos na Universidade de Berlim foram compilados por meio das anotações dos estudantes para publicação. É preciso notar que a esmagadora maioria de seus escritos não pode ser considerada política, mas como passos para a construção de seu sistema filosófico. Entre seus livros mais conhecidos, pode-se destacar: “A Vida de Jesus” (1795), “A Fenomenologia do Espírito” (1807 - um de seus livros mais conhecidos) “A Ciência da Lógica” (1812-1816), “Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Resumo” (1817), “Princípios de Filosofia do Direito” (1821 - um de seus textos mais importantes em termos políticos), “Lições sobre a História da Filosofia”, “Estética”, “Propedêutica Filosófica” (um resumo de seu pensamento, escrito para as aulas no Ginásio de Nurenberg), “Lições sobre a Filosofia da História”, “Lições sobre a Filosofia da Religião” e “Lições sobre a Filosofia do Direito”, sendo estes últimos publicados a partir de 1832 e organizados não apenas a partir de seus apontamentos, mas também dos feitos pelos estudantes de seus cursos.

A grande dificuldade de se estudar o pensamento político de Hegel está no fato de que ele é apenas um elemento de seu sistema filosófico, sendo extremamente problemático proceder à separação entre os dois. Ainda assim, seguir-se-á neste trabalho, para motivos de simplificação, as metodologias adotadas por Pierre Hassner (in STRAUSS & CROPSEY, 1987) e L. J. MacFarlane (1970), em que se dirige o foco ao pensamento político dentro da filosofia geral de Hegel, fazendo menções ocasionais a esta para uma melhor visualização do pensamento do filósofo alemão. Antes de iniciar essa exposição, é conveniente apresentar brevemente os métodos adotados por Hegel na construção de seu sistema de pensamento, quais sejam, a **dialética** e a filosofia da História.

O método dialético opera por meio do lançamento de uma posição ou tese, à qual é contraposta uma oposição ou **antítese** e, do contraste entre esses dois elementos, chega-se a uma sublimação ou **síntese** (SABINE, 1961; CHÂTELET, in CHÂTELET *et alli*, 1991); dessa forma, Hegel esperava chegar a uma relação lógica e necessária entre os fatos e os valores (SABINE, 1961). A dialética seria a própria essência do devir, constituindo-se no elemento que anima a história - qualquer que ela seja (DUROZOI & ROUSSEL, 1990), repetindo-se indefinidamente até que se atingisse o fim da história: uma síntese não definitiva torna-se uma nova tese, já carregada de conflitos internos que permitam o lançamento de antíteses (CROSSMAN, 1969). De suma importância também é o método histórico que ele adotou, que pode ser descrito como um “(...) *modo de derivar, da ordem da evolução histórica, normas de valoração, científicas ou éticas, mediante as quais se pudesse determinar a importância de determinadas etapas na evolução*”, método este que permitiria traçar uma separação, cientificamente sustentável, entre os povos e civilizações “atrasados” e os “desenvolvidos” (SABINE, 1961: 458). Pelo método histórico, Hegel via o presente como o resultado de todo um processo de conscientização da liberdade (MAYER, 1939). É com base nessa filosofia da História que Hegel dá a cada povo um lugar específico na história da humanidade, considerando cada um deles como a corporificação, em seu momento, do Espírito da humanidade ou, mais precisamente, como um passo na consecução do fim da História (CHÂTELET *et alli*, 1982).

Dentro do sistema hegeliano, as concepções de Espírito, Razão e Idéia desempenham um papel fundamental. Para Hegel, a Razão e a Idéia são contrapostas à razão e à idéia humanas, pois são princípios históricos que delineiam o destino dos homens, e que não podem ser inteiramente compreendidos por estes (CROSSMAN, 1969); a Idéia, em especial, designa algo absoluto, que chegou ao fim do processo dialético (DUROZOI & ROUSSEL, 1990): uma síntese definitiva, portanto. Embora todo o processo dialético possa ser chamado “Idéia” (SABINE, 1961), é no momento da síntese em que ela fica mais nítida: é nesse momento em que a Idéia se torna absoluta. De suma importância, para este trabalho, é o fato de que Hegel considera o Estado não como o fim da Idéia, mas como um de seus momentos: no desenvolvimento do Espírito (descrito abaixo), o Estado é um momento objetivo, sendo transcendido pela Idéia Absoluta formada pela religião, arte e filosofia, verdadeiros fins em si que, embora só se realizem por meio do Estado, têm significação independente deste e não podem ser utilizados como instrumentos por ele para a consecução de seus fins (CASSIRER, 1946).

O Espírito, por sua vez, é a verdade da Natureza, que anima a História e permite sua compreensão: movimenta-se por meio de uma tríade, sendo inicialmente **subjetivo** (através da consciência individual), tornando-se posteriormente **objetivo** (por meio da moral e do direito) e por fim **absoluto** (por intermédio da arte, da religião e da filosofia), num processo de evolução e progresso (DUROZOI & ROUSSEL, 1990). Apesar de toda a humanidade possuir um Espírito geral, cada povo possui um espírito específico, que é sua cultura (formada por religião, filosofia, arte e moral - apenas Sabine faz menção à moral nesse momento), e se torna visível pelo processo histórico e consiste na contribuição deste povo à História da humanidade; este espírito, desenvolvido por meio da Idéia, também é dialético (SABINE, 1961). *“O espírito nacional é uma manifestação do espírito universal em uma etapa particular de seu desenvolvimento histórico”* (SABINE, 1961: 462). A teoria política de Hegel está voltada para a revelação desse Espírito universal, não para o particular (CASSIRER, 1946); afinal, tal espírito se revela nas mentes de todos os homens, agindo por meio delas, e irá se realizar como Idéia Absoluta quando as mentes isoladas se conscientizarem de que são partes de um todo (MacFARLANE, 1970).

Em um sentido geral (ainda que não absoluto), o filósofo alemão pode ser encaixado dentro da tradição iluminista: *“a chave para as idéias de Hegel é sua crença de que o universo só pode ser compreendido como um todo em processo de evolução rumo a um fim necessário”* (MacFARLANE, 1970: 39); a idéia de que as coisas não são tratadas isoladamente, mas dentro de um processo de vir-a-ser ou devir, isto é, como passos numa caminhada em direção a um objetivo final, impregna todo o pensamento de Hegel e torna compreensível sua tipologia das formas de Estado, que é apresentada numa visão histórica e evolutiva. Outro ponto de extrema importância é levantado por Hassner (in STRAUSS & CROPSEY, 1987) e Châtelet (in CHÂTELET *et alli*, 1991): Hegel não procurava descrever um Estado **ideal**, e sim reabilitar o **real**, demonstrando sua racionalidade; além disso, ele tencionava demonstrar a eticidade da vida política, demonstrando que só no Estado um indivíduo pode atingir a **universalidade** (ou seja, a unidade final do método dialético: a síntese universal e concreta - DUROZOI & ROUSSEL, 1990), sendo essa eticidade atingida num Estado real, e não utópico. Hegel achava que o papel da filosofia não era ensinar ao Estado como ele deve ser, e sim ensinar os homens como interpretá-lo (HASSNER, in STRAUSS & CROPSEY, 1987); entendida dessa forma, sua filosofia política, no caso de serem aceitos os fundamentos sobre os quais ela se baseia, é absolutamente irrepreensível.

A realidade humana é essencialmente social: o Estado surge de conflitos e se torna o palco para eles, além de acarretar outros (HASSNER, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). As relações entre o indivíduo e a sociedade são extremamente interessantes dentro do sistema hegeliano: embora cada indivíduo só possa ser compreendido dentro da História universal, ele precisa ser analisado no contexto específico em que vive (MacFARLANE, 1970). Cada coisa (inclusive o homem) possui uma **potencialidade**, isto é, pode se desenvolver até chegar à **realidade** (e convém notar que, para Hegel, tudo o que é real é racional, e vice-versa); o homem possui, em potencial, uma vontade autoconsciente (caracterizada por **abstração** ou pensamento indeterminado, reflexão ilimitada, e por **particularização**, reflexão delimitada e diferenciada,

na qual se pode determinar o que é conteúdo e o que é objeto), mas só a realiza no caso de ser civilizado (MacFARLANE, 1970). Hegel estava interessado no que chamou vida ética, ou seja, na “(...) *sociedade no conjunto de suas determinações empíricas - os dois sistemas encaixados da família e da sociedade civil (burguesia) - e no princípio imanente que a unifica - o Estado*” (CHÂTELET, in CHÂTELET *et alli*, 1991: 454).

As instituições sociais são, portanto, criadas com um fim ético: introduzir o homem, como ser autoconsciente, dentro da realidade social; nesse sentido, a primeira de tais instituições é a família (MacFARLANE, 1970). A família se caracteriza pelo amor, e se constitui na “(...) *unidade dentro da qual o indivíduo encontra de forma imediata a oportunidade de expressar sua vontade como pessoa autoconsciente e um quadro de referência moral para essa expressão que se harmoniza com o desenvolvimento geral da humanidade*” (MacFARLANE, 1970: 43): cada ser humano se entende como membro de uma família, superando dessa maneira o individualismo. A família já se constitui numa imagem do Estado (conquanto nela surgem relações entre os indivíduos, baseadas na confiança), mas ainda primária, posto que se trata uma associação natural e imediata, e não o resultado da razão ou do pensamento (HASSNER, in STRAUSS & CROPSEY, 1987).

A vida na família exige que o pai entre em contato com a comunidade, na qual ele estabelece relações sociais ainda mais complexas, aumentando a interdependência entre os indivíduos e dando origem à sociedade civil (MacFARLANE, 1970); a realidade da família, segundo Hegel, é seu patrimônio, seja ele a propriedade de bens ou simplesmente a posse de filhos (CHÂTELET *et alli*, 1982). É neste momento em que os homens, para satisfazerem as necessidades impostas por sua vontade, engajam-se em atividades econômicas, nas quais não são apenas produtores individuais, mas membros de uma das três classes reconhecidas por Hegel: os agricultores, que englobam todos aqueles que trabalham a terra e têm sua vida ditada pela Natureza; os homens de negócios (ou industriais, em outra terminologia), que se reúnem em corporações e associações referentes às suas atividades específicas, e já têm necessidade de utilizar sua capacidade de previsão; e os funcionários públicos, que não desempenham atividades relacionadas à satisfação de suas necessidades pessoais, sendo responsáveis pelas necessidades e propósitos gerais da comunidade (MacFARLANE, 1970). As três classes são chamadas respectivamente **substancial**, **industrial** e **universal** - sendo as riquezas geradas repartidas de forma desigual, pois a participação de cada indivíduo no trabalho total da coletividade é em função do capital e da habilidade empregados (CHÂTELET, in CHÂTELET *et alli*, 1991). A classe universal, governante da sociedade (composta por indivíduos aptos a governar, tanto por nascimento quanto por formação), deve encarnar a vontade geral e a “razão” da sociedade (SABINE, 1961).

A sociedade moderna é descrita, portanto, como um “sistema de necessidades” e o Estado deveria regulá-las racionalmente (MAYER, 1939), necessidades estas que são econômicas, jurídicas e políticas (BOBBIO, 1981); mais precisamente, “a sociedade civil era descrita por Hegel como o reino da necessidade mecânica, uma resultante das forças irracionais do desejo individual, dominado por leis,

particularmente em seu aspecto econômico, que ele assemelhava às leis do movimento planetário” (SABINE, 1961: 479). A noção de sociedade civil já traz, implícito nela, o conceito de Estado, mas este é muito mais profundo que aquela: Hegel diz textualmente que os dois não podem ser confundidos, pois o Estado é a corporificação do Espírito, abrangendo “(...) a totalidade da vida dos membros de uma comunidade na medida em que as atividades promovem a realização do objetivo de identificação consciente de todos os indivíduos com a vida e as necessidades do total comunal” (MacFARLANE, 1970: 46), é, portanto, ético e moral (SABINE, 1961); o Estado é; por conseguinte, o soberano e o árbitro da sociedade civil (CHÂTELET *et alli*, 1982), e um povo que não esteja organizado em um Estado não passará de um amontoado de indivíduos buscando satisfazer apenas as necessidades de suas vontades particulares (HASSNER, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Cumpre mencionar que o relacionamento entre sociedade civil e Estado é profundamente dialético: o Estado é fim, e não o meio, a sociedade é o reino da ação cega e o Estado é o da ação consciente (SABINE, 1961) - embora em determinados momentos, seja impossível separar entre o meio e o fim na exposição hegeliana sobre o Estado. A organização da sociedade em classes econômicas, dentro das quais os indivíduos se reúnem em corporações, é, depois da família, a segunda “raiz ética” do Estado (CHÂTELET, in CHÂTELET *et alli*, 1991).

O conflito primordial, que dá origem ao Estado, verifica-se entre os amos e os escravos. Hegel utiliza essa figura como um substituto para o “estado de natureza” dos jusnaturalistas, e a idéia de um Estado surgindo da violência entre senhores e escravos remete diretamente ao estado de guerra que Hobbes identificou na origem da humanidade; o Estado surge com o papel de fazer com que amos e escravos se reconheçam uns aos outros, numa primeira instância, e modernamente, de conciliar a vontade particular do indivíduo com a geral, do burguês com o cidadão (HASSNER, in STRAUSS & CROPSEY, 1987) - assim, não é um contrato que o institui, e sim um ato de vontade (BOBBIO & BOVERO, 1979). Para Hegel, só o Estado moderno logra atingir essa conciliação; todas as tentativas anteriores fracassaram (HASSNER, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Um Estado “(...) surge quando aparece uma verdadeira autoridade pública, reconhecida como superior à sociedade civil que representa os interesses privados, e também como competente para guiar a nação no cumprimento de sua missão histórica” (SABINE, 1961: 476). Cassirer (1946) observa: o Estado não possui nenhuma obrigação moral, pois esta é privada; mas o Estado moderno deve combinar a máxima autoridade com a realização da liberdade dos cidadãos, sendo essa liberdade surgida como um fenômeno social, através do desenvolvimento moral da comunidade; a ele também cabe garantir, por meio da legalidade, a segurança das pessoas e de sua propriedade, exercendo um poder de forma sempre **absoluta**, e nunca **arbitrária** (SABINE, 1961). E MacFarlane (1970) completa: o indivíduo só poderia viver uma vida ética se vivesse em conformidade consciente com as leis e instituições de um Estado.

Neste ponto cabe examinar as opiniões de Hegel sobre a lei e a Constituição. As leis de um povo ao mesmo tempo refletem e modelam sua mentalidade; a Constituição não é o resultado de um gênio (como

o Legislador de Rousseau), sendo desenvolvida ao longo dos séculos, e é tão fundamental ao Estado que, sem ela, este seria fatalmente despótico (SABINE, 1961; BOBBIO, 1981); tais leis dão à pessoa informações sobre o que se exige dele para a vida na comunidade (MacFARLANE, 1970) - o que contrasta muito com as concepções liberais, pois Hegel dá indicações nítidas de que a lei está voltada para o que se exige do indivíduo, e não para os direitos deste. Para que uma lei se converta em guia de conduta para o indivíduo, ela deve ser feita por um Estado, e conter princípios éticos; uma lei promulgada pelo governo, do conhecimento dos indivíduos, é chamada lei humana, e expressa a universalidade (MacFARLANE, 1970). O Estado moderno possui três poderes: o **legislativo**, que determina e institui a universalidade, o **executivo**, que obriga a submissão do particular ao universal, e o do **soberano**, que reúne os demais sob a figura da Coroa - o monarca constitucional (HASSNER, in STRAUSS & CROPEY, 1987). A Constituição deve ser o reflexo do espírito de um povo, sendo colocada por isso colocada por Hegel na esfera da ética, e não na jurídica (BOBBIO, 1981), e, como a concepção de Hegel de Estado é baseada nas classes e não nos indivíduos, *"a Constituição (...) é a forma específica que assume a relação entre as categorias sociais de um determinado povo histórico diante da distribuição diversa e desigual do poder político"* (BOBBIO, 1981: 100 - grifos meus).

A teoria hegeliana sobre as formas de governo parte da de Montesquieu, mas possui uma inovação: ele aceita a tipologia do pensador francês (despotismo, república e monarquia) e, como este, considera que essas formas estão associadas ao ambiente geográfico, mas inclui uma dimensão temporal, fazendo dessa forma uma exposição mais rigorosa do que a de seu mestre (BOBBIO, 1976). E vai adiante: sua tripartição não é baseada no número de governantes, como os pensadores clássicos, nem no princípio do governo, como em Montesquieu, mas na consciência da liberdade; no despotismo, apenas o déspota se sabe livre, na república, alguns são livres e na monarquia todos se reconhecem livres (BOBBIO, 1981). Além disso, no despotismo, o Estado é tudo, enquanto que a sociedade civil nada é; nas formas seguintes, as duas esferas lutam pela preponderância, até que se atinge a forma moderna, a monarquia constitucional, na qual *"a sociedade civil e o Estado se compenetraram, ou seja, a sociedade civil é plenamente desenvolvida e o Estado, que a regula, reflete-lhe a complexidade (...), conserva-lhe a autonomia dentro dos limites do fim último do Estado, que é a unidade do todo"* (BOBBIO, 1981: 153). Cabe mencionar que Hegel foi obrigado, por força dos fatos, a abandonar seu rigoroso sistema de tríades e operar por meio de quatro formas: a república é dividida entre a democracia grega e o *imperium* romano, que ele caracteriza como uma forma incompleta ou uma fase de transição dentro do Estado, para poder voltar à tripartição (BOBBIO, 1976), chegando a considerar o império romano como a decadência absoluta, a mais completa falta de Estado, por causa da preponderância da sociedade civil (BOBBIO, 1981).

O desenvolvimento histórico é, também, geográfico: o homem pré-histórico é, para ele, o africano; com o surgimento da História, ao despotismo oriental sucede a república greco-romana e, por fim, a monarquia constitucional européia (BOBBIO, 1976 e 1981). O leitor de seus textos poderia, portanto, concluir que a América era o futuro da humanidade; Hegel ainda não considerava os Estados Unidos como

um Estado, mas advertiu para o potencial destes como algo a realizar-se no futuro (HASSNER, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). O Estado moderno, a monarquia constitucional, exige três elementos: o monarca, justificado por ser a corporificação da soberania; um funcionalismo civil, permanente e baseado na aptidão para o desempenho da função pública; e uma assembléia representativa, formada pela nobreza, pelo clero e pelo povo, cuja função não é legislar, mas representar, junto ao monarca, os interesses desses três estados na discussão de matérias de interesse público e servir de mediador entre o governo e a população (MacFARLANE, 1970). De forma bastante sutil, Hegel dá a entender que a monarquia constitucional é um governo misto: os poderes do governo são exercidos por diferentes órgãos e instituições (BOBBIO, 1976).

Hegel via um abismo entre a política alemã e o espírito do povo alemão - e nesse sentido sua obra pode ser vista como um apelo a toda a nação para que aja conforme seu espírito (SABINE, 1961). Ainda assim, a Prússia era citada por Hegel como um modelo de Estado racional, que seguia a religião protestante e adotava a monarquia como forma de governo (HASSNER, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). A Alemanha, para ele, ainda não era um Estado - e portanto não realizava seu potencial - por causa do particularismo e do provincialismo dos alemães: eles formavam uma nação, mas não possuíam um governo nacional, e isso só aconteceria pela ação de um gênio ou um grande líder militar (SABINE, 1961), o que é curioso de se comparar com o fato de Hegel não aceitar a idéia de um legislador iluminado como o autor de uma Constituição. É interessante imaginar como Hegel teria analisado o processo de unificação e de formação do Estado alemão conduzido por Bismarck.

A influência de Hegel sobre Marx é um dos aspectos mais levantados na literatura sobre ambos os pensadores. Conquanto Hegel tenha impressionado vivamente o jovem Marx, que em seus primeiros escritos buscou demonstrar a inadequação do uso hegeliano da dialética, e que posteriormente elaboraria uma filosofia política também baseada na contraposição entre sociedade civil e Estado, não se pode admitir, como o faz Crossman (1969), que ele só desperte interesse hoje em dia no sentido em que Marx usou seu pensamento como ponto de partida, mas se pode aceitar a exposição, feita por Michelangelo Bovero, de um modelo hegel-marxiano que se baseia na idéia geral da *"(...) contraposição fundamental entre uma esfera social contraditória e uma esfera política em que as contradições são mediatizadas: (...) pode-se dizer que ele expressa a cisão moderna entre cisão social e recomposição política"* (BOBBIO & BOVERO, 1979: 105). Mas, como apontam vários autores (entre os quais Crossman), Hegel via a propriedade como algo natural [chegando a considerá-la a primeira corporificação da liberdade (MacFARLANE, 1970)], que deve ser protegido pelo Estado - algo com que Marx não poderia concordar; outras tensões entre as concepções dos dois autores serão abordadas posteriormente, na seção dedicada a Marx e Engels.

O sistema filosófico de Hegel, de uma forma ou de outra, permanece; alguns autores (como Crossman) ligam essa permanência à influência que ele exerceu sobre Marx, outros (como Cassirer), vêem em Hegel o germe de quase toda filosofia política contemporânea, enquanto que um terceiro grupo

(capitaneado por Bobbio) o considera responsável pela destruição em definitivo do sistema jusnaturalista. Na história das idéias, a filosofia da História, tal como criada por Hegel, surge como o mais completo sistema de seu gênero, em tudo superior aos anteriores (dos quais um bom exemplo é o de Vico), e sua teodicéia (no sentido de que religião e história se fundem e se misturam num só sistema) trouxe uma nova forma de encarar a questão do bem e do mal: ambos existem, e não precisam de outra justificativa além disso (CASSIRER, 1946). O Estado moderno era considerado por ele uma síntese entre a *polis* grega e a sociedade liberal - entre o antigo e o moderno, portanto; mas, ao detalhar o papel dos funcionários públicos na condução dos negócios do Estado, Hegel representaria, segundo Pierre Hassner, o triunfo definitivo da modernidade (in STRAUSS & CROPEY, 1987). A palavra final pode muito ser dada através de Sabine: *“apesar dos tecnicismos nos quais Hegel envolvia seus pensamentos e da aparente abstração de suas conclusões, poucas teorias políticas tiveram uma relação mais íntima com as realidades políticas. Refletia de uma maneira muito real o estado das coisas na Alemanha ao terminar as Guerras Napoleônicas, sua amarga humilhação nacional nas mãos da França e sua aspiração à unidade política e a criação de um Estado nacional correspondente à unidade e à grandeza da cultura humana”* (SABINE, 1961: 485).

4.6) Auguste Comte (1798-1857)

Auguste Comte foi, sem dúvida, um dos mais ambiciosos filósofos de todos os tempos. Tendo inicialmente se voltado para as ciências e para a filosofia da ciência, interessou-se (já nos últimos quinze anos de vida) por questões morais e religiosas, tendo fundado a Sociedade Positiva - da qual era o Grande Sacerdote - na tentativa de criar um sistema que explicasse toda a sociedade humana. *“A filosofia de Comte encontra sentido dentro de sua situação histórica”* (DUROZOI & ROUSSEL, 1990: 91); ele viveu toda a confusão da política e sociedade francesas do período pós-napoleônico, insurgindo-se contra a “anarquia” e a “desordem” que imperavam em seu país, as quais pretendia combater “esclarecendo” os espíritos das pessoas; não somente, sua obra reflete o contraste entre a França católica e a laica, buscando integrá-las e sintetizá-las (KOHN-BRAMSTEDT, in MAYER, 1939). Sua influência, no entanto, supera esse período histórico imediato e se fez sentir por todo o século XIX, ultrapassando as fronteiras da França; até hoje, de uma forma ou outra, podem ser percebidos ecos de sua filosofia - como por exemplo na moderna epistemologia que, embora difira na questão fundamental do valor atribuído à ciência, ainda se encontra impregnada de seus princípios (DUROZOI & ROUSSEL, 1990).

A quase totalidade de sua obra filosófica está voltada para o que ele chamou **positivismo**. Esta doutrina postula que somente as verdades positivas, ou seja, as científicas (excluindo-se, portanto, as metafísicas) são admissíveis - sendo privilegiadas as ciências experimentais (astronomia, física, química, fisiologia e física social - ou sociologia); o estado positivo da humanidade realizar-se-ia no futuro, quando

toda a humanidade compartilhasse uma religião e uma política positivas (DUROZOI & ROUSSEL, 1990). Dentre seus livros, pode-se destacar o “Plano dos Trabalhos Científicos para Reorganizar a Sociedade” (publicado em 1822 e relançado dois anos depois sob o título “Sistema de Política Positiva”), o “Curso de Filosofia Positiva” (publicado entre 1830 e 1842), o “Discurso sobre o Espírito Positivo” (1844), o “Catecismo Positivista” (1852 - é a obra em que é delineada a religião universal, a religião positiva) e o “Apelo aos Conservadores” (1855).

Para Comte, a humanidade atravessa três estados: o primeiro é denominado **teológico**, no qual todos os fenômenos da natureza são explicados pela intervenção da divindade, pelo milagre (este estado se divide, internamente, em três períodos: fetichismo, politeísmo e monoteísmo); a ele segue-se o estado **metafísico**, no qual os fenômenos são explicados de maneira verbalista - abstrata e até mesmo arbitrária, mas já há um certo progresso em relação ao primeiro; o terceiro é o estado **positivo**, no qual o verbalismo e o milagre são abandonados e os fenômenos são explicados de maneira científica, sendo sua observação voltada para o descobrimento de suas causas e para o estabelecimento de relações entre elas, que permitam a formulação de leis naturais, que presidem os fenômenos (DUROZOI & ROUSSEL, 1990). O estado positivo da humanidade ainda estaria por se realizar, e exigiria toda uma radical mudança de concepções - mudança que o próprio Comte tentou efetuar a partir de sua Sociedade Positiva e das idéias de sua Religião Positiva, a qual deveria integrar a humanidade no culto ao Grande Ser, o qual seria formado por todos os homens que já viveram, hoje vivem e ainda viverão (DUROZOI & ROUSSEL, 1990).

Comte estava, dessa forma, criando uma espécie de filosofia da História que, ainda que não tão completa quanto a de Hegel, compartilhava de seu otimismo, julgando o movimento histórico da humanidade como um progresso; mas, ao contrário de Hegel, o ápice do progresso da humanidade ainda estava por ser atingido. No entanto, Comte revelou-se um conservador, em termos políticos; condenou Rousseau e os Reformadores por não se devotarem à integração da humanidade, via Locke como o causador das revoluções que tinham sacudido a Europa, e deixou bem claro que seu ideal científico vinha diretamente da Idade Média - embora devesse ser adaptado às condições do mundo industrial em que vivia (FROST Jr., 1988; DUROZOI & ROUSSEL, 1990). Além disso, revela sua insatisfação para com o governo popular; na sua acepção, apenas homens preparados (auxiliados pelos cientistas) poderiam governar, sendo a democracia descrita como uma completa anarquia (KOHN-BRAMSTEDT, in MAYER, 1939; FROST Jr., 1988; DUROZOI & ROUSSEL, 1990). Ele considerava a liberdade um simples expediente e repudiava todas as idéias de igualdade entre os homens (KOHN-BRAMSTEDT, in MAYER, 1939).

Comte acreditava na existência de leis **imutáveis** que regiam a sociedade, sem as quais seria impossível ao homem efetuar qualquer reforma social (FROST Jr., 1988). A tarefa da sociologia (ou “física social”, como inicialmente a batizou) era descobrir essas leis, por intermédio da “estática social”; a “dinâmica social” se interessaria pela questão do progresso (DUROZOI & ROUSSEL, 1990). A sociedade reside sobre alguns princípios básicos: classes sociais, propriedade, trabalho, religião e família, sendo o

vínculo social mantido pelo espírito humano; tal espírito não se move apenas pelo egoísmo hobbesiano, mas sobretudo pelo altruísmo (DUROZOI & ROUSSEL, 1990). O impulso social do homem é fundamental, e o leva a construir a sociedade; esta também teria passado por três fases: o militarismo, a revolução e o estado positivo, este último governado por peritos que levariam a humanidade a uma vida cada vez mais perfeita (FROST Jr., 1988). Não é preciso muito esforço para concluir que, em tal Estado, o governo não seria democrático e a igualdade entre os homens não só não seria um objetivo, como ainda seria totalmente renegada: *“o progresso contínuo da civilização tende a extremar as diferenças intelectuais entre os homens”* (KOHN-BRAMSTEDT, in MAYER, 1939: 185).

Comte acreditava que sua tarefa seria completar a Revolução Francesa: era preciso conduzir a sociedade a uma meta geral, a um sistema positivo; e cabia aos sábios, por meio da ciência, construir essa sociedade que, em sua opinião, não poderia jamais surgir de uma Constituição (FAVRE, in CHÂTELET *et alli*, 1991). A política, em sua opinião, deveria ser tratada de forma positiva, ou seja, tratada e estudada como uma ciência, de forma que se pudesse descobrir a “lei natural” que preside a marcha da civilização (FAVRE, in CHÂTELET *et alli*, 1991). Dessa forma, evitar-se-ia que a política fosse tratada como o simples jogo das paixões, podendo se dedicar ao seu verdadeiro fim; ou seja, a tarefa de Comte em relação à política pode ser definida como encontrar um *“saber que defina técnicas de gestão coletiva”* (CHÂTELET *et alli*, 1982: 121).

O sucesso de Comte criou um culto ao seu redor, que o levou a ser quase santificado por seus seguidores (KOHN-BRAMSTEDT, in MAYER, 1939); mas, como destaca Favre (in CHÂTELET *et alli*, 1991) ao analisar a permanência do positivismo na sociologia moderna, atualmente a corrente filosófica baseia-se mais em figuras como C. Bernard, Darwin ou J. S. Mill do que na de Comte. Ele acreditou, ainda que brevemente, que o Segundo Império levaria à implantação de suas idéias - o que não aconteceu (CHÂTELET *et alli*, 1982). Se suas idéias sobre um estado positivo não passam de utopia - que Kohn-Bramstedt (in MAYER, 1939) descreverá impiedosamente como “metafísica cristã” - coube a ele legar o fundamento da filosofia da ciência: *“a idéia de um progresso global da humanidade cujo instrumento atual é a ciência enquanto expressão principal do poder da humanidade”* (CHÂTELET *et alli*, 1982: 122). Muitos outros pensadores seguiriam essa mesma trilha - e vários deles nem ao menos concordavam com as idéias de Comte sobre o Estado positivo.

4.7) Charles Alexis de Tocqueville (1805-1859)

Tocqueville foi, ao contrário da maior parte dos pensadores abordados neste trabalho, um homem de ativa participação na vida política de seu tempo. Como destaca J. P. Mayer em sua introdução ao livro “O Antigo Regime e a Revolução”, ele, que era de família aristocrática, estava bem colocado numa administração democrática - e essa dualidade marca profundamente seu pensamento (in TOCQUEVILLE,

1989). Mas sua dedicação ao serviço público (foi membro do Parlamento, durante a monarquia orleanista, e Secretário de Assuntos Estrangeiros em 1849, em plena Segunda República - um cargo equivalente a um ministério) custou-lhe a dedicação aos escritos políticos: além do livro supracitado (publicado originalmente em 1856), ele escreveu apenas um outro, “A Democracia na América”, considerado sua obra-prima (o 1º volume surgiu em 1835 e o 2º, em 1840); postumamente, foram publicadas suas “Memórias” (*“Recollections”*) e, ao serem reunidas suas obras completas, suas cartas e discursos (KOHNB-**BRAMSTEDT**, in **MAYER**, 1939; **BARBU**, in **TOCQUEVILLE**, 1989). Como ele próprio definiu, sua obra buscava mostrar aos homens como escapar da tirania (**BARBU**, in **TOCQUEVILLE**, 1989).

Tocqueville tem sido, ao longo de cento e cinquenta anos, associado à reflexão sobre a questão democrática (a ponto de Châtelet, Duhamel e Pisier-Kouchner colocarem que ele foi o “descobridor” da democracia na América); no entanto, ainda que considerasse a democracia um dos dois caminhos para o Estado futuro, seu pensamento não faz sua apologia. Mais precisamente, *“Tocqueville foi o primeiro pensador político moderno que entreviu a possibilidade de que uma sociedade democrática pudesse converter-se em democracia sem liberdade”* (KOHNB-**BRAMSTEDT**, in **MAYER**, 1939: 178). Deve-se a ele, ainda assim, o conceito de democracia social, isto é, *“democracia num sentido social, como uma condição da sociedade (...). (...) Até 1848, [Tocqueville] concebia a democracia mais como estado da sociedade do que forma política”* (**SARTORI**, 1987: v.2, 25).

Em sua época, Tocqueville foi considerado simultaneamente liberal (ainda assim, de um novo tipo, mais refinado que os demais), democrata e aristocrata (KOHNB-**BRAMSTEDT**, in **MAYER**, 1939; **CHEVALLIER**, 1993); ele próprio não se considerava nada disso. Como destaca Sartori (1987, v. 2), ele começou seu estudo da democracia considerando-a oposta ao liberalismo, pois a identificava com a igualdade; posteriormente, num discurso pronunciado em 1848, ele mudou de tom, passando a tratá-la como **democracia liberal**, contraposta ao socialismo, que identificou com a democracia de caráter despótico. Châtelet, Duhamel e Pisier-Kouchner (1982) destacam o mesmo ponto: em “A Democracia na América”, a igualdade é descrita como a definição de um sistema democrático. A fixação de Tocqueville na questão da igualdade demonstra uma diferença considerável em relação ao método adotado pela maior parte dos pensadores políticos imediatamente anteriores (entre os quais os primeiros liberais): enquanto estes iniciaram seus estudos com o exame do ser humano, aquele principiou o seu com o estudo das condições sociais (**ZETTERBAUM**, in **STRAUSS & CROPSEY**, 1987) - o que apóia a conclusão de Sartori, já citada, de que a democracia surge na obra de Tocqueville mais como um estado social do que como um regime político.

E o que é esse estado social? Basicamente, é a condição de igualdade, que se estende pelas instituições políticas, pelos costumes, modos e hábitos intelectuais de cada cidadão, tudo isso tendo uma conotação política: *“o estado social é a causa de que um regime tenha suas próprias características particulares”*, mas com uma ressalva: *“isso não equivale a dizer que o estado social explica tudo em uma sociedade, pois os costumes anteriores e os **fatores geográficos**, entre outros, também*

desempenham papel ao forjar um regime” (ZETTERBAUM, in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 716 - grifos meus); a idéia de “caráter nacional”, extraída diretamente de Montesquieu, desempenha aí um papel de relevo (FURET, in CHÂTELET *et alli*, 1991). Dessa forma, pode-se dizer que, ainda que Tocqueville se coloque na tradição de um Montesquieu (com quem foi muito comparado em sua época) e de um Hegel, representa um passo além. No caso dos Estados Unidos da América, que Tocqueville estudou por cerca de um ano, em viagem oficial (fora encarregado de estudar o sistema penitenciário americano) feita com um amigo, a noção de igualdade, típica do regime democrático, associa-se à de **liberdade política** para estabelecer a idéia de uma soberania popular (CHÂTELET *et alli*, 1982).

Como mencionado anteriormente, Tocqueville via apenas duas formas de sociedade: a aristocrática, baseada na desigualdade e na hierarquia, e a democrática, cuja condição era a existência desse estado de igualdade, mas considerava que a primeira estava fatalmente condenada à morte; apesar da sociedade aristocrática ser mais estável e forte, e favorecer a glória e a honra nacional, a democrática (baseada na igualdade regulada e canalizada pela lei), conquanto fosse mais fraca, faria mais feliz a população - e embora fosse, em sua opinião o futuro da humanidade, ela nada tinha de paradisíaca ou de utópica (CHEVALLIER, 1993). Este é um ponto sumamente importante: ainda que Tocqueville considerasse a sociedade democrática como o futuro da humanidade, ele nutria por ela um “terror religioso” (CHEVALLIER, 1993); o poder político, nas sociedades do futuro, seria exercido ou de forma democrática, ou de forma absoluta - e mesmo a democracia poderia ser tirânica, baseada no poder absoluto da maioria (FURET, in CHÂTELET *et alli*, 1991). Tão importante quanto essa ressalva é outra: ainda que a democracia se caracterize pela igualdade, esta nunca pode ser perfeitamente atingida por nenhuma sociedade, havendo apenas um movimento em sua direção, uma melhoria geral das condições de vida dos cidadãos nesse sentido - sem que o absoluto jamais seja alcançado (FURET, in CHÂTELET *et alli*, 1991).

A esta altura, cumpre arrolar as características da democracia, na visão de Tocqueville. Segundo Zetterbaum, a principal característica da democracia é o **atomismo**, ou seja, o fato de que caíram as antigas restrições, típicas da sociedade aristocrática, em relação à propriedade, participação política e educação, entre outras; para Tocqueville, isso significava que “*romperam-se os nexos sociais e políticos que uniam aos homens. E agora os homens se enfrentam entre si como iguais, cada um independente, cada um impotente*” (in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 719). A ciência política precisava se defrontar com esse problema, e ser redesenhada para as condições vigentes de igualdade; além disso, uma vez rompidos os laços “naturais” da sociedade aristocrática, era preciso criar outros para substituí-los - ainda que fossem artificiais (ZETTERBAUM, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Do atomismo decorrem algumas outras características: o materialismo, a compaixão, o isolamento, a domesticidade e o isolamento, que surgem à medida em que os homens se equalizam e a sociedade lhes parece maior (CHÂTELET *et alli*, 1982; ZETTERBAUM, in STRAUSS & CROPSEY, 1987).

Nesse sentido, os temores do pensador francês começam a se tornar visíveis: a igualdade de condições não é uma condição existente na sociedade democrática, e sim potencial; “*o estado democrático*

existe mais pelas paixões a que ele induz do que pela situação que ele cria, já que a igualdade real das condições não é nunca atingida, mas sempre cobijada” (FURET, in CHÂTELET *et alli*, 1991: 230).

Além disso, como bem sublinha Chevallier (1993), igualdade e liberdade são coisas bem diferentes, e os povos democráticos demonstram muito mais paixão pela primeira do que pela segunda. Além disso, o mencionado atomismo da sociedade democrática leva os homens a se tornarem, cada um, o centro de um minúsculo universo privado, no qual apenas alguns parentes e amigos são admitidos e, assim, é perdida a visão do universo maior (a sociedade como um todo) e o individualismo predomina; ainda que, na visão de Tocqueville, a democracia traga consigo sentimentos de compaixão e camaradagem, além de uma suavização dos costumes em geral, os homens seguem antes seus interesses próprios do que o impulso da compaixão: um cidadão acudirá outro em necessidades se isso não for contra seus interesses (ZETTERBAUM, in STRAUSS & CROUSEY, 1987). O individualismo, pode-se dizer, “enferruja” a sociedade (CHEVALLIER, 1993).

Como o individualismo conduz a um desejo insaciável por comodidades e bens materiais, já que o cidadão se concentra mais em seu bem-estar privado do que nos assuntos públicos, o homem tende, na sociedade democrática, a aceitar um regime de “despotismo suavizado”, desde que este possa lhe garantir alguma segurança (ZETTERBAUM, in STRAUSS & CROUSEY, 1987). Esse regime é desejado pela maioria da sociedade, o que acaba se configurando na temida **tiranía da maioria**: os homens buscam apoio para seus atos sempre na razão individual mas, sabendo-a falível, confiam no julgamento das massas, da maior parte da sociedade - o que, por um lado, é um estímulo ao pensamento (no sentido do apelo à razão individual) e, por outro, é uma repressão (já que se tende a confiar mais nos juízos da maioria, e não nos próprios); conclusões como esta demonstram bem aonde Tocqueville queria chegar: se de fato a democracia é preferível ao absolutismo, também é preciso se reconhecer que ela pode ser tão tirânica quanto o mais absoluto dos regimes (CHEVALLIER, 1993). A única mudança, em sua visão, estava no número de tiranos que exerceriam o poder absoluto.

Com tudo isso em mente, pode-se visualizar o sombrio quadro que Tocqueville pinta da democracia: em primeiro lugar, ao princípio de igualdade, segue-se o problema de que nem a riqueza nem a capacidade intelectual estão igualmente distribuídos pela sociedade; Tocqueville temia, no primeiro caso, uma ditadura opressora dos pobres (que, na sua visão, sempre seriam a maioria na sociedade) sobre os ricos, e no segundo, a mediocrização geral da sociedade por meio da idéia de que o julgamento da maioria é superior ao do indivíduo (ZETTERBAUM, in STRAUSS & CROUSEY, 1987).

Em segundo lugar, a democracia não possui, como na aristocracia, instituições intermediárias entre os cidadãos e o Estado (CHEVALLIER, 1993); o resultado disso é uma centralização dos poderes da sociedade no Estado, criando um despotismo (ainda que suavizado em relação ao que normalmente se considera despótico), ou seja, a tirania da sociedade por si mesma (ZETTERBAUM, in STRAUSS & CROUSEY, 1987). Em conclusão, *“os homens que se rendem a essa branda e cômoda tirania [o despotismo da maioria] são os homens da nova maioria que provaram e saborearam o primeiro fruto da*

universal busca do bem-estar. Mas seus desejos foram superiores às suas oportunidades: atemorizados pela perspectiva de perder o que tem ante os que são mais capazes do que eles, os da maioria se voltam em direção do governo como único poder capaz de proteger seus direitos e bens e conter as ambições dos poucos” (ZETTERBAUM, in STRAUSS & CROUSEY, 1987: 726).

A análise de Tocqueville sobre a democracia poderia ser considerada parcial se ele apenas tivesse apontado os problemas desse sistema social; entretanto, ele também previu os remédios para evitar esses defeitos. Em síntese, são estes os temores do pensador francês: a paixão pela igualdade, considerada como a principal entre os povos democráticos, tenderia a eliminar a liberdade, sendo o resultado final o despotismo (FURET, in CHÂTELET *et alli*, 1991); a centralização dos poderes da sociedade no Estado levaria os homens à nova servidão - ao despotismo, portanto (CHEVALLIER, 1993). A solução para esses problemas é dada por Tocqueville com base em diversas instituições livres que ele observou em sua passagem pela América; no entanto, há que se observar que ele não recomenda a adoção dessas práticas em todos os casos, reconhecendo que há peculiaridades que dificultam sua utilização na Europa, como o sistema federativo, por exemplo (ZETTERBAUM, in STRAUSS & CROUSEY, 1987; CHEVALLIER, 1993).

Dessa forma, a primeira recomendação de Tocqueville é a organização de **comunidades**, nas quais a liberdade é sentida ao nível local e os cidadãos têm a responsabilidade de se dedicarem a problemas políticos cujos efeitos são sentidos quase imediatamente, sendo o interesse egoísta transformado numa forma primária de patriotismo (ZETTERBAUM, in STRAUSS & CROUSEY, 1987). Além disso, o sistema judiciário americano também impressionou Tocqueville: o sistema de jurados permite manter a liberdade e diminuir o individualismo pois, formando na população a consciência das necessidades dos demais e dos requerimentos da justiça, contribui para evitar a tirania da maioria (ZETTERBAUM, in STRAUSS & CROUSEY, 1987). A terceira, e principal recomendação, refere-se à liberdade de associação: as associações são essenciais à democracia porque fazem os indivíduos aprenderem a ter propósitos comuns, a ponto de se poder dizer que “(...) aprender a associar-se é requisito para a conservação da própria civilização” (ZETTERBAUM, in STRAUSS & CROUSEY, 1987: 729); a associação é justificada porque na democracia, tudo o que os homens não fizerem por seu intermédio, o Estado fará - e é fundamental que os homens persigam seus próprios objetivos (CHEVALLIER, 1993). A religião também desempenha um papel importante, por sua ligação com a moral; no entanto, não se justifica uma religião de Estado (ZETTERBAUM, in STRAUSS & CROUSEY, 1987); religião e liberdade caminham juntos, em sua visão, sendo que o despotismo não precisa da religião (CHEVALLIER, 1993).

Em “A Democracia na América”, Tocqueville se dedicou à construção de um “tipo”, ou seja, a sociedade democrática - a qual é considerada uma das tendências possíveis da sociedade futura (CHÂTELET *et alli*, 1982); Barbu (in TOCQUEVILLE, 1989) aponta o mesmo paralelo entre os procedimentos metodológicos adotados por Tocqueville e os tipos ideais de Max Weber. E embora seja menos conhecido, “O Antigo Regime e a Revolução” é tão importante quanto “A Democracia na América”,

formando com este um painel completo das opiniões do pensador francês sobre o problema da democracia e das revoluções como instrumento para alcançar esse estado. Neste livro, Tocqueville descreveu notavelmente a estrutura centralizada da burocracia pública francesa (KOHN-BRAMSTEDT, in MAYER, 1939); ao demonstrar a continuidade existente entre essa característica da burocracia, tanto prê quanto pós 1789, ele inaugurou uma influente forma de interpretação e reflexão sobre a problemática da Revolução Francesa que permanece até hoje (CHÂTELET *et alli*, 1982). Este livro pode ser considerado uma discussão sobre os dois tipos de sociedade admitidos por Tocqueville, o aristocrático e o democrático, pois traz dentro de si um amplo exame das condições da democracia na França (BARBU, in TOCQUEVILLE, 1989).

Talvez o maior problema da análise empreendida por Tocqueville sobre a democracia esteja no fato de que, por ter estudado a América com grande profundidade, não seja possível separar com plena certeza o que é característico ou exclusivo da sociedade americana, e o que pode ser generalizado como característica geral de toda sociedade democrática (CHÂTELET *et alli*, 1982). Ele estava perfeitamente ciente que a democracia possuía diversas faces - e por isso comparou o caso americano (no qual identificava igualdade somada à liberdade) com os da França e da Inglaterra, identificando a forma francesa como estando fortemente aferrada à noção de igualdade, e a inglesa à da liberdade (CHÂTELET *et alli*, 1982; BARBU, in TOCQUEVILLE, 1989). Teria sido interessante uma ampliação da análise, se Tocqueville tivesse vivido mais tempo - e se houvessem mais casos para serem estudados.

Como isso não ocorreu, ao analisar a comparação entre os três tipos, pode-se concluir: *“a força da democracia americana jaz na sua capacidade de combinar a razão prática com a religião; a da democracia inglesa, no senso de gradualismo dos ingleses - uma combinação de tradição e razão prática. E, pela mesma consideração, a fraqueza da democracia francesa consiste em haver rompido com a tradição, deixando assim a razão comportar-se como um caprichoso monarca absolutista”* (BARBU, in TOCQUEVILLE, 1989: 24). Metodologicamente falando, ao comparar os três casos, Tocqueville opera por meio de díades que podem ser reunidas em uma tríade: a dupla Estados Unidos/Inglaterra permite compreender como operam a democracia e a aristocracia, sem a necessidade de uma ruptura revolucionária (além de levar à conclusão de que os americanos são a mais perfeita e mais acabada expressão do “caráter nacional” do povo inglês), ao passo que a dupla Estados Unidos/França lhe permite discernir como duas nações que amam a igualdade podem operar de forma tão diferente em termos políticos (FURET, in CHÂTELET *et alli*, 1991).

Tocqueville esperava estar contribuindo para formar uma nova ciência política, que ele considerava fundamental para a compreensão para as sociedades do futuro, em especial as democráticas, e para isso ele chegou inclusive a reformular a teoria do interesse próprio, o qual chamou de “interesse próprio devidamente entendido”, que seria a única forma de se compreender a vida da humanidade em condições de igualdade (ZETTERBAUM, in STRAUSS & CROSEY, 1987); se ele conseguiu, ou não, seu intento, não cabe aqui discutir. O fato é que ele chamou a atenção para o fato de que talvez os

pensadores gregos estivessem mais corretos em sua condenação da democracia, do que Rousseau em seu elogio; esse risco existia em sua mente, e pode ser inclusive uma realidade. Quiçá a melhor conclusão sobre esse pensador francês tenha sido a de Barbu: *“Tocqueville prognóstica dois resultados problemáticos da democracia moderna: a tirania da maioria e a sociedade de massa. Com relação aos fatos contemporâneos, ele previu pelo menos a revolução de 1848, o que, em comparação com outra mente profética de sua época, Karl Marx, representa uma boa marca”* (in TOCQUEVILLE, 1989: 25 - grifos do autor); de fato, em um discurso pronunciado na Câmara dos Deputados, em janeiro de 1848, ele chamava a atenção para as agitações no operariado e para suas reivindicações - e em fevereiro eclodia uma revolta proletária em Paris, cujas exigências eram exatamente aquelas que ele mencionara em seu discurso (CHEVALLIER, 1993).

4.8) Os Anarquistas

A palavra “anarquia” deriva do grego *an arkhê*, cujo significado literal é “ausência de regras e de governo”, e vem sendo utilizada para designar uma ideologia política cujo intuito não é reformar o Estado (qualquer que seja o sentido dessa reforma), e sim destruí-lo ou eliminá-lo (VINCENT, 1992). Trata-se de outra ideologia de definição um tanto complicada, uma vez que nem suas origens nem o escopo atingido por suas idéias estão delimitados com exatidão. Gérard Durozoi e André Roussel definem anarquia como *“estado de desorganização de uma sociedade privada de governo”*, e anarquismo como a doutrina política que *“rejeita a autoridade do Estado e da Igreja (‘nem Deus, nem senhor’), mas não remete à anarquia no sentido de desordem, pois é considerado como o resultado de um excesso de autoridade”*, afirmando o valor do indivíduo e de sua capacidade de associação (DUROZOI & ROUSSEL, 1990: 27); a definição dos pensadores franceses toca em dois pontos exaltados pela maior parte dos autores anarquistas: numa sociedade anarquista, haveria a verdadeira realização da liberdade humana, sem que isso levasse à desordem (muito pelo contrário), e seria dado o devido valor ao indivíduo e suas capacidades (CHÂTELET *et alli*, 1982). No sentido político, Pierre-Joseph Proudhon foi o primeiro a utilizar o termo anarquia; antes dele, essa expressão era sinônimo de desordem (VINCENT, 1992).

As origens históricas da anarquia enquanto doutrina ou movimento político foram objeto de diferentes interpretações; de acordo com Andrew Vincent (1992), há três correntes diferentes: uma delas enfatiza que o anarquismo é uma doutrina universal e a-histórica, ou seja, faz parte do pensamento do ser humano desde que este se preocupou em entender o meio em que vive - Châtelet, Duhamel e Pissier-Kouchner (1982) dão indicação de aceitar essa interpretação, assinalando os cínicos gregos e os *diggers* ingleses como possíveis “ancestrais” da anarquia; a segunda interpretação vê a ideologia como tendo surgido de investigações antropológicas no século XIX, pelas quais se concluiu que, em todo mundo, há formas embrionárias de sociedade de povos primitivos, nas quais pode-se reconhecer a anarquia; a terceira,

por fim, mostra a anarquia como um produto ideológico tardio da Revolução Francesa (esse verdadeiro caldeirão de pensamentos em que todas as ideologias modernas surgiram ou se desenvolveram). De acordo com Vincent, qualquer que seja a interpretação, um fato deve ser reconhecido: o movimento recebeu um forte impulso nas décadas de 1860 e 70, época em que esteve ligado às Internacionais trabalhistas, como uma oposição ou via alternativa ao socialismo marxista.

Ao lado do problema de determinar as origens do anarquismo, encontra-se outro, ainda mais complexo: definir uma concepção universal que possa ser utilizada para conceituar todas as correntes de pensamento que, de uma forma ou de outra, são chamadas “anarquistas”. Uma proposta, conquanto seja bastante generalista, é designar como anarquista todo pensamento que defende a **luta contra a autoridade**, qualquer que seja ela (CHÂTELET *et alli*, 1982), seja ela política, econômica, ideológica, social ou até mesmo jurídica (BRAVO, in BOBBIO *et alli*, 1983, v. 1). Vincent (1992) distingue cinco escolas dentro do pensamento anarquista, a saber: **individualista**, comprometida com a idéia de que o indivíduo é soberano, numa espécie de individualismo absoluto - é representada por alguns pensadores americanos, como Tucker e Warren; **coletivista**, que se atém à idéia da coletivização dos meios de produção e sua distribuição por critérios de trabalho, sendo Bakunin seu maior representante; **comunista**, em que propriedade, produção e habitação pertencem ao domínio comum e, como na anarquia coletivista, há o desprezo pelo mercado e pela produção privada de bens (Kropotkin e Malatesta são seus mais conhecidos representantes); **mutualista**, que se baseava num contratualismo igualitário e libertário, da qual o principal representante foi Proudhon (em sua juventude); e, por fim, a corrente **anarco-sindicalista**, surgida de um sindicalismo revolucionário, que deseja derrubar Estado e sistema capitalista, dentro da qual se destaca Georges Sorel.

Abordar todos os principais pensadores dentro da corrente anarquista é uma tarefa um tanto complicada. Para efeitos de síntese, neste trabalho será dado destaque a Pierre-Joseph Proudhon [segundo Vincent (1992), para muitos o “pai” da anarquia - ainda que no fim da vida tenha rejeitado o rótulo de anarquista], Mikhail Bakunin (um dos mais conhecidos na corrente, devido a suas discussões com Karl Marx), Max Stirner (um dos primeiros e mais idiossincráticos individualistas) e Georges Sorel (provavelmente o mais influente dentro da corrente sindicalista).

Max Stirner (1806-1856) é historicamente o primeiro personagem nesta abordagem, mas é provavelmente o menos importante. Nascido Johann Caspar Schmidt, Stirner escreveu apenas um livro, “O Único e sua Propriedade” (publicado originalmente em 1844-45), e tem sido citado ora como um anarquista, ora como um existencialista (ASSOUN, in CHÂTELET *et alli*, 1991); Durozoi & Roussel (1990) citam a mesma ligação do pensador alemão com esta última corrente, através de sua noção do Único, ou seja, o indivíduo irreduzível a qualquer conceito. Neo-hegeliano durante algum período, Stirner faz parte do grupo de pensadores que Marx e Engels abordam e criticam como formando a “ideologia alemã”, tendo assinalado com suas teorias a primeira cisão dentro da esquerda hegeliana (DUROZOI & ROUSSEL, 1990; ASSOUN, in CHÂTELET *et alli*, 1991): Stirner critica Hegel e Ludwig Feuerbach,

apontando a necessidade de se considerar a concepção de Eu, mais além do indivíduo, necessária para superar a alienação a que este foi submetido pelas concepções dos dois pensadores alemães (CHÂTELET *et alli*, 1982). Além disso, Stimer apresenta uma concepção de ser humano inteiramente voltado para si próprio, criando seu próprio mundo e construindo todos os seus valores, o que o leva a extrapolar o individualismo às máximas conseqüências: “(...) mesmo o reconhecimento dos direitos de propriedade privada dos outros, a base contratual da interação e o papel importante do mercado eram considerados meras invenções colocadas sobre o indivíduo” (VINCENT, 1992: 132).

Essencialmente, a mensagem de Stirner pode ser resumida nuns poucos pontos: em primeiro lugar, é preciso que o Eu se reconheça como a potência máxima, original e irreduzível, deixando de lado a crença no Direito (definido como mera expressão do Estado, portanto alheio ao Eu), e que a sociedade seja considerada como mera associação (sempre provisória) destinada a existir somente quando o Eu encontra alguma satisfação pessoal em tal associação (CHÂTELET *et alli*, 1982). O conceito de Eu se realiza em três momentos: o Eu enquanto potência ou poder pessoal, o Eu enquanto “comércio” ou as relações entre pessoas, e o Eu enquanto posseção de si mesmo ou prazer pessoal (ASSOUN, in CHÂTELET *et alli*, 1991). A fixação de Stirner no indivíduo leva-o a subordinar a liberdade ao ego (VINCENT, 1992), o que coaduna com suas críticas ao liberalismo: na sua concepção, este sistema apenas substituiu a tirania do rei pela tirania da sociedade, criando entraves para o verdadeiro desenvolvimento do Eu (CHÂTELET *et alli*, 1982) ou, mais precisamente, invocando a liberdade, o liberalismo a destrói, porque a liga ao Estado (ASSOUN, in CHÂTELET *et alli*, 1991).

A sociedade deixaria de existir; de acordo com Stirner, uma “união de egoístas” seria o substituto para a sociedade como a conhecemos, na qual cada indivíduo buscaria apenas a satisfação de seus interesses - o que torna, inclusive, aceitável o recurso ao crime (voltado para a satisfação de um interesse egoísta), sendo a punição substituída pela “retaliação dos egos” (VINCENT, 1992). A missão do Eu é fazer com que cada indivíduo experimente seu próprio desenvolvimento, reconhecendo como sua única tarefa o florescimento e o gozo pessoais (CHÂTELET *et alli*, 1982) - o que não implica numa vida necessariamente associada. O Eu se apodera do Estado quando reconhece que não deve reclamar nenhum direito - e portanto não precisa reconhecer nenhum (ASSOUN, in CHÂTELET *et alli*, 1991).

À época, Stirner alcançou algum sucesso, mas logo foi relegado ao esquecimento (CHÂTELET *et alli*, 1982); Feuerbach, apesar de ser por ele criticado, elogiou o livro, enquanto que Marx considerou-o apenas um produto ideológico do estado contemporâneo da sociedade burguesa (ASSOUN, in CHÂTELET *et alli*, 1991). Lendo Stirner, a pergunta se torna quase irresistível: até que ponto a moderna sociedade de mercado não estaria próxima da “união de egoístas” que ele considera ser o futuro da humanidade? Isto é, os principais elementos dessa concepção estão ausentes, mas a essência surge, ameaçadora, nos horizontes da sociedade atual. Deixando-se de lado as especulações, de fato pode-se reconhecer Stirner dentro de toda uma tradição de pensadores que vêem a política sem qualidades, que se estende de Nietzsche a Bataille (ASSOUN, in CHÂTELET *et alli*, 1991).

Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) é citado por alguns como um socialista utópico (epíteto que lhe dirigiu seu antigo colega Karl Marx) e por outros como um anarquista - o que demonstra os tênues laços que separam essas concepções. Seja como for, ele pretendia elaborar um pensamento prático e popular, que guiasse as massas na continuação da Revolução Francesa: ainda que esta tivesse destruído a antiga ordem feudal, era necessário continuá-la para que se lograsse a destruição do capitalismo selvagem e se atingisse a igualdade e a justiça (DUROZOI & ROUSSEL, 1990). Esse pensamento está exposto em diversas obras, como “O Que é a Propriedade?” (1840), “Da Criação da Ordem na Humanidade” (1843), “Filosofia da Miséria” (1846), “Sistema das Contradições Econômicas” 1846), “Confissões de um Revolucionário” (1849), “Idéia Geral da Revolução no Século XIX” (1851), “Da Justiça na Revolução e na Igreja (1858), “A Guerra e a Paz” (1861), “Do Princípio Federativo” e “Da Capacidade Política das Classes Operárias” (1865). Segundo Buber (1986), Proudhon não queria levar adiante os sistemas utópicos de seus antecessores Saint-Simon, Fourier e Owen, mas tem de ser encaixado como uma evolução na mesma linha destes, pois era antes de tudo um crítico social, e não um pensador histórico.

Proudhon era sobretudo um ardente defensor das virtudes do trabalhador, declarando entusiasticamente que “(...) *homem moral é o trabalhador*” (citado por KOHN-BRAMSTEDT, in MAYER, 1939: 191). Em sua última obra publicada em vida, “Da Capacidade Política das Classes Operárias”, ele realiza uma síntese de seu pensamento político-econômico anterior, e sustenta que o movimento social não é a obra de teóricos ou de intelectuais; na sua visão, em política, as classes operárias não se subordinariam a nenhum mestre, preferindo seguir seu próprio caminho, cabendo aos intelectuais fazer a síntese do que se encontra disperso por esses operários e elaborar uma teoria adequada do movimento operário (ANSART, in CHÂTELET *et alli*, 1991). O contraste com a visão de Marx sobre o papel dos operários (naquela que deveria ser sua própria revolução) é flagrante: para Proudhon, só a classe operária tem condições de realizar a futura democracia (ANSART, in CHÂTELET *et alli*, 1991).

Na visão de Proudhon, o capitalismo surge de uma guerra entre o capital e o trabalho, na qual se opõem os trabalhadores assalariados, de um lado, e os proprietários, capitalistas e empresários, do outro (ANSART, in CHÂTELET *et alli*, 1991). Essa guerra seria terminada se o sistema que ele defendia, o **mutualismo**, fosse implementado; em linhas gerais esse sistema se baseia em “(...) *princípios mutualistas e de reciprocidade, pelos quais os indivíduos e os grupos produtores, sem abandonarem suas iniciativas e suas responsabilidades, constróem relações de troca, de contrato, fundando, dessa forma, o modelo de novas relações econômicas: a mutualidade*” (ANSART, in CHÂTELET *et alli*, 1991: 962). No sistema mutualista não se faria nenhum acesso ao Estado (inclusive, Proudhon critica o sistema de Blanc por ter se associado ao Estado); muito pelo contrário, a estatização em nada seria utilizada para lograr seus objetivos, sendo invalidados tanto o capitalismo quanto o comunismo estatal. Proudhon admitia a existência da pequena propriedade rural, coletivizando apenas as grandes propriedades (depois redistribuídas a cada família de acordo com suas possibilidades de cultivo), e imaginava as indústrias e fábricas sendo geridas pelos operários; o resultado de tudo isso seria “(...) *um dinamismo que nem o*

capitalismo, nem o comunismo poderiam realizar, e uma igualação, um 'nivelamento' das condições sociais que esses regimes de centralização social tornam irrealizável" (ANSART, in CHÂTELET *et alli*, 1991: 963).

Das idéias de Proudhon sobre o mutualismo pode-se inferir que seu alvo não é o Estado em si, mas a centralização de poderes que ele acarreta. Na sua opinião, a centralização de poderes é destrutiva, por tentar harmonizar concepções extremamente antagônicas e, além disso, trazia em si o germe de um novo despotismo (ANSART, in CHÂTELET *et alli*, 1991). A centralização, por um lado, impõe a ordem e a disciplina, e pelo outro, a uniformização e a hierarquia; portanto, 'desconsidera o homem' (BUBER, 1986). A associação entre os homens devia ser livre, da mesma forma que a associação entre as comunas (BUBER, 1986).

A sociedade mutualista era, na sua visão, a única capaz de permitir a igualdade e o pluralismo, sem ser hierárquica nem autoritária; sua base era a **comuna**, e sua instância superior era a **confederação** (sendo esta dotada de poderes muito inferiores ao dos antigos Estados) formada por províncias que reuniram as comunas (ANSART, in CHÂTELET *et alli*, 1991). A concepção proudhoniana foi descrita como sendo basicamente a de um contrato entre "individualistas sociais" (VINCENT, 1992); tal idéia pode ser dissecada como uma mistura entre coletivismo e setor privado: no primeiro caso, tem-se a coletivização das empresas de importância nacional, e no segundo, a garantia de direitos fundamentais do indivíduo (CHÂTELET *et alli*, 1982). Nada transcenderia a sociedade, a não ser o conceito de justiça (CHÂTELET *et alli*, 1982) - conceito este que Proudhon seria o primeiro, entre os anarquistas, a desenvolver, baseando-a num "contrato sem governo" (VINCENT, 1992).

Proudhon desejava elaborar um pensamento prático, e chegou perto de consegui-lo. Em 1848, a Revolução levou Proudhon a ser eleito para uma cadeira na Assembléia Nacional (WATKINS & KRAMNICK, 1979). No entanto, ele era um severo crítico da noção tradicional de democracia, e ainda mais da democracia representativa: a primeira, em sua opinião, consiste numa tirania da maioria que pouco ou nada difere da tirania de um déspota absolutista, enquanto que a segunda, baseada no sufrágio universal, apenas cobre com um véu a tirania do Estado - a ponto de ele declarar que o sufrágio universal é apenas um despotismo universal (VINCENT, 1992); apenas a democracia mutualista é por ele aceita. Apesar disso, suas idéias sobre como os operários poderiam organizar-se para a ação política inspiraram um manifesto popular publicado em 1864, o "Manifesto dos Sessenta", organizado por operários e artesãos parisienses que reivindicavam o direito de poder se candidatar às eleições para que pudessem participar da elaboração de um programa de inspiração operária de reformas da sociedade (ANSART, in CHÂTELET *et alli*, 1991). Buber (1986) assinala que esse manifesto é o quarto dos comunistas (sendo o primeiro o de Babeuf, em plena Revolução, o segundo o Manifesto de inspiração fourierista publicado por *Cónsiderant*, e o terceiro o "Manifesto Comunista" de Marx e Engels), mas é o primeiro a sair das cabeças do próprio proletariado.

Segundo Châtelet e seus colegas (1982), a obra de Proudhon apresenta diversas imprecisões históricas e filosóficas, mas isso não é motivo suficiente que justifique a violência das críticas que Marx lhe dirigiu; pelo contrário, ele deveria ter sido elogiado pela firmeza com que permaneceu ao lado do socialismo e do movimento operário, e o desejo de manter-se sempre próximo às reivindicações do proletariado - o que o levou a rejeitar as “abstrações” de economistas e políticos (CHÂTELET *et alli*, 1982). A crítica marxista, como demonstra Buber (1986) padece de um grave problema: a análise feita por Marx trata Proudhon como um hegeliano, coisa que ele nunca foi nem pretendeu ser (pelo contrário, ele tinha horror a todas as abstrações filosóficas). Mas não se pode negar que seu pensamento possui um problema fundamental, que é o fato de ele não ter desenvolvido a idéia de confederação de comunas, e a posterior federação mundial que abarcaria essas confederações; assim, *“ficamos sem saber se as unidades sociais subsistentes, inclusive aquelas que ainda conservam seus princípios geradores, serão capazes de formar, em seu estado atual, uma associação justa e se as unidades novas o serão, caso não intervenha nelas, desde o momento de sua criação, essa combinação de liberdade e ordem, como estímulo e como princípio configurador”* (BUBER, 1986: 52).

Mikhail Bakunin (1814-1876) conheceu, em Paris, P. J. Proudhon e Karl Marx, tendo inicialmente se perfilado ao lado deste último entre os socialistas; somente em 1864 é que se orientaria definitivamente para o anarquismo (DUROZOI & ROUSSEL), tendo sido, ao lado de Proudhon (em certa fase de sua vida), um dos poucos defensores, dentro da corrente, do federalismo - que alguns viam como uma forma de Estado (VINCENT, 1992). Em vida, publicou apenas artigos e ensaios, além de um livro (incompleto, diga-se de passagem): “Estatismo e Anarquia” (1873); entre suas outras obras póstumas (muitas das quais compiladas por seus seguidores do verdadeiro caos de notas e papéis em que anotava idéias e escrevia esboços de livros, sempre incompletos), estão “Da Cooperação” (escrito em 1869), “A Comuna de Paris e a Noção de Estado” (de 1871) e “Deus e o Estado” (escrito provavelmente entre 1870 e 1871, e publicado em 1882).

Bakunin rompeu com Marx por acreditar que seu sistema perpetuaria o poder do Estado sob a máscara de uma ditadura do proletariado (WATKINS & KRAMNICK, 1979); o Estado governaria tecnocraticamente, mantendo o princípio de autoridade que, em sua visão, é a negação total do homem (TRAGTENBERG, in BAKUNIN, 1988) - a História demonstraria amargamente que ele estava certo, ou pelo menos próximo da verdade. As discussões entre os dois foram de tal monta que, em 1872, Marx conseguiu expulsá-lo da Primeira Internacional, principalmente devido a suas idéias contrárias à estatização dos meios de produção, que em sua visão apenas traria o totalitarismo (DUROZOI & ROUSSEL, 1979). Segundo Châtelet *et alli* (1982), Marx se amedrontou com a polêmica que Bakunin alimentava contra suas teorias e o expulsou da Associação Internacional de Trabalhadores. Verdade ou não, o fato é que as concepções do pensador russo se aproximam muito mais das de Proudhon do que das de Marx. Por um lado, Bakunin aceitava e elogiava o Marx cientista; por outro, não admitia o político (RUBEL, in CHÂTELET *et alli*, 1982).

Basicamente, o pensamento de Bakunin se insere numa perspectiva histórica que se fundamenta na idéia de que a religião [que, em sua concepção, toma a forma de um instrumento das classes privilegiadas para a escravização da população (TRAGTENBERG, in BAKUNIN, 1988)], o Estado (e particularmente este) e a propriedade podem até ter sido úteis para o desenvolvimento do homem, mas hoje estão se constituindo, devido à sua obsolescência, em entraves para o florescimento da liberdade e da emancipação da humanidade (CHÂTELET *et alli*, 1982). Bakunin temia sobretudo a burocratização da sociedade; na sua concepção, toda ideologia se corrompe e se burocratiza ao assumir o poder (TRAGTENBERG, in BAKUNIN, 1988).

Bakunin via a necessidade de, uma vez realizada a revolução proletária, proceder-se à destruição completa e irreversível do Estado e das autoridades, que seriam substituídos por um federalismo nacional e internacional (DUROZOI & ROUSSEL, 1979). A ditadura do proletariado defendida por Marx, em sua opinião, não teria nenhum outro resultado senão a ditadura de uma classe de burocratas sobre o proletariado; é preciso, uma vez abolida a propriedade privada após a revolução proletária, “(...) *construir formas de organização de tal tipo que as diversas liberdades individuais possam se fortalecer umas às outras e explicitar suas capacidades fora de qualquer coerção econômica global*” (CHÂTELET *et alli*, 1982: 156). A revolução proletária repousa, segundo Bakunin, intrinsecamente sobre o povo (VINCENT, 1992); a idéia de que os intelectuais socialistas realizassem a revolução era veementemente criticada por Bakunin. Nenhum cientista, na sua concepção, deveria se ocupar dos negócios da política, pois estes tomariam todo o seu tempo e o desviariam da ciência; nenhuma autoridade é infalível, e a ciência, se não deve ser atacada, também não deve ser objeto de adulação (TRAGTENBERG, in BAKUNIN, 1988).

A sociedade proposta por Bakunin repousa sobre dois elementos: a comuna livre (que deve reunir-se a seus pares em uma federação) e a empresa dirigida de forma coletiva pelos operários (CHÂTELET *et alli*, 1982); deve-se somar a isso o fato de que, em sua concepção, a liberdade de um homem só existe se ele está em contato com outros (TRAGTENBERG, in BAKUNIN, 1988). Ele deixou, em “Estatismo e Anarquia”, uma definição clara e precisa do que considerava anarquia: “(...) *a organização livre e autônoma de todas as unidades ou partes separadas que compõem as comunas e sua livre federação fundada, de baixo para cima, não sob injunção de qualquer autoridade, seja qual for, mesmo eleita*”, organização esta que não se pauta sobre nenhuma teoria, e sim no desenvolvimento natural da vida (citado por RUBEL, in CHÂTELET *et alli*, 1991: 69). Assim, o anarquismo surge em Bakunin não como o resultado de um progresso racional da humanidade, e sim como uma “revolta da vida” contra a ciência e a razão, sendo o instinto e o anti-intelectualismo privilegiados (VINCENT, 1992).

Como demonstra Maximilian Rubel (in CHÂTELET *et alli*, 1991), o pensamento de Bakunin está eivado de problemas como o seu nacionalismo de base eslava e sua germanofobia; comparando os impérios russo (a quem dizia odiar, chamando-o “infame”) e alemão, critica mais virulentamente este último, demonstrando como Bismarck destruíra a oposição interna, coisa que não se verificava no primeiro. No entanto, foi grande sua penetração no movimento operário (DUROZOI & ROUSSEL, 1990) e, quando de

sua expulsão da Internacional Trabalhista, vários grupos se colocaram a seu lado (CHÂTELET *et alli*, 1982). Os historiadores bolcheviques, após a Revolução Russa, reconheceram nele um dos “pais espirituais” de Lenin; se isso é verdade ou não, não se sabe, mas o fato é que para Bakunin era mais provável que ocorresse uma revolução popular na Rússia do que na Alemanha (CHÂTELET *et alli*, 1982). Em sua concepção, revolucionário é aquele que organiza a sociedade, e não o Estado (TRAGTENBERG, in BAKUNIN, 1988); em tal sentido, a Revolução Russa nunca teria ocorrido, mas sua previsão de que uma revolução baseada nos preceitos de Marx seria uma ditadura de burocratas acabou por se revelar uma aproximação muito maior da verdade histórica, tal como ela se realizou, do que os posicionamentos do mestre do socialismo científico.

A Georges Sorel (1847-1922) estava reservado o curioso destino de influenciar tanto os sindicalistas revolucionários quanto o corporativismo fascista de Mussolini. Engenheiro formado, que se demitiu de uma função pública aos 45 anos de idade para se dedicar à reflexão sobre os problemas da política, Sorel se tornaria conhecido, quase imediatamente, não só na França, mas também na Itália - neste país por influência de Benedetto Croce, de quem se tomou amigo. O pensamento de Sorel já foi denunciado por ter mudado diversas vezes de direção: de liberal e conservador na década de 1880, torna-se marxista na década seguinte, teórico do sindicalismo revolucionário a partir de 1905, anti-democrata de 1909 até 1912 (época em que esteve ligado ao nacionalismo de Charles Maurras), anti-militarista e derrotista durante a Primeira Guerra Mundial e, por fim, simpatizante do bolchevismo no período imediatamente anterior à sua morte; tal diversidade se reflete em uma obra relativamente vasta, dentro da qual se destacando dois livros que serão abordados aqui: “Reflexões sobre a Violência” (1908) e “Materiais para uma Teoria do Proletariado” (1919), podendo ser mencionados também “De Aristóteles a Marx: A Antiga e a Nova Metafísica”, “Introdução à Economia Moderna”, “A Decomposição do Marxismo” e “As Ilusões do Progresso” (CHÂTELET *et alli*, 1991; CHEVALLIER, 1993).

A vinculação de Sorel ao movimento anarquista se dá pela sua defesa de um sindicalismo revolucionário, inspirado no anarquismo, pois ele via a necessidade de destruir a ordem capitalista via uma guerra entre as classes, rejeitando toda política orientada pelo Estado e tornando legítimo o uso da violência para atingir esse objetivo (VINCENT, 1992). No entanto, essa violência é moral, e se diferencia da força (que denomina os atos das autoridades) e da brutalidade (que Sorel associa aos atos de selvageria), sendo determinada pela revolta das massas proletárias (CHEVALLIER, 1993), e elevada à categoria de mito político, pois os mitos são a expressão mais vigorosa de uma classe ou nação (KOHN-BRAMSTEDT, in MAYER, 1939). Sorel sustentou grande polêmica com Jean Jaurès, líder do “socialismo oficial” (isto é, o parlamentar) francês, por considerar que a única maneira de se atingir a revolução proletária seria por meio da ação dos sindicalistas, e com os intelectuais de sua época, denunciando sua educação burguesa (KOHNB-RAMSTEDT, in MAYER, 1939).

Em “Reflexões sobre a Violência”, este uso da violência é descrito. Rompido com o socialismo democrático, ele busca na ação dos sindicatos uma via para a revolução, e a encontra no mito da greve

geral, da violência antes de tudo ideológica - uma ação que ele pretende positiva (CHEVALLIER, 1993). Para ele, os democratas modernos se aproximam dos demagogos gregos durante as campanhas eleitorais, e se distanciam dos eleitores depois de assumirem seus cargos no Parlamento, revelando todo o seu horror pelas organizações proletárias; sendo dessa forma descartada a via democrática, era necessário reduzir o poder do Estado, o que na visão de Sorel só poderia ser atingido por meio dos sindicatos, através do mito político da greve geral: a violência é associada à destruição do Estado, e o resultado final é a criação de uma nova moral, a **moral dos produtores**, não abstrata nem metafísica; tal moral só poderia ser atingida por meio do sindicalismo revolucionário, já que neste “(...) combinam-se a *moral do bom trabalho* e as *forças entusiastas, desencadeadas pelo mito da greve geral*” (CHEVALLIER, 1993: 363; grifos do autor). Uma vez lançadas as “Reflexões” (simultaneamente na França e na Itália), Sorel passou pela desagradável experiência de ver seu livro adotado pelos círculos de extrema direita, liderados por Charles Maurras - e por um breve tempo, associou-se a eles, tendo sofrido muito posteriormente com essa ligação (CHÂTELET *et alli*, 1991; CHEVALLIER, 1993).

Nos “Materiais para uma Teoria do Proletariado”, Sorel realiza uma espécie de síntese ou resumo de seu pensamento, embora se prenda essencialmente ao problema da determinação da essência do movimento operário (CHÂTELET *et alli*, 1991). Considerando-se um pragmático antes de um materialista histórico e um defensor desinteressado do proletariado (como Proudhon), embora não escreva voltado exclusivamente para essa classe, Sorel demonstra que não pode haver socialismo sem sindicatos, e denuncia a revolução sobre bases marxistas como redundando numa ditadura - mas não do proletariado: “*o Estado não é mais o simples representante de uma classe social: a ditadura política do proletariado é uma ilusão da mesma forma que a democracia política*” (CHÂTELET *et alli*, 1991: 1116). Na sua concepção, os sindicatos devem progressivamente assumir as funções desempenhadas pelo Estado no campo da produção (a revolução de Sorel é, ao contrário do que Lenin defenderia, um processo gradativo - como seria em Gramsci) e o Partido socialista deve se libertar das ilusões de tomar o poder para auxiliar os sindicatos na educação do proletariado enquanto classe (CHÂTELET *et alli*, 1991). A democracia, tal como ele fizera nas “Reflexões”, é denunciada como uma ameaça às pretensões de sindicalistas e socialistas.

Como Sprigge demonstra, Sorel alcançou grande influência na Itália: por um lado, “*Mussolini reconheceu que as obras de Sorel desempenharam um poder decisivo em sua própria formação*” e, por outro, “*em setembro de 1906 os sindicalistas partidários de Sorel romperam com o partido socialista italiano*” - ainda que posteriormente voltassem a ser influenciados por esse partido, o episódio é digno de menção (in MAYER, 1939: 249-50). Este curioso uso dado à obra de Sorel pode até ser um reflexo do bizarro amálgama que a constitui: ele juntou, na sua teoria, pensadores tão díspares quanto Marx, Bergson, Vico, Proudhon e Nietzsche (KOHN-BRAMSTEDT, in MAYER, 1939; CHEVALLIER, 1993). Dessa estranha mistura, emergiu um produto final que glorifica a violência (como os fascistas iriam fazer), denuncia os males do capitalismo e conclama à revolução do proletariado (como fazem os socialistas), por

meio de uma sublevação dos sindicatos - até que, na melhor tradição anarquista, o Estado seja superado. O último socialista do século XIX (como o definem CHÂTELET *et alli*, 1991) teve, assim, uma trajetória curiosa, mas sua influência não seria duradoura - embora provavelmente estivesse coberto de razão ao defender o papel dos sindicatos no socialismo, razão essa que somente o tempo pode confirmar.

A importância de se estudar o anarquismo vai muito além das concepções desses fundadores e pioneiros. Como observam Watkins & Kramnick (1979), Bravo (in BOBBIO *et alli*, 1983, v. 1) e Vincent (1992), o pensamento político moderno tem sido marcado por um verdadeiro renascimento do anarquismo (especialmente com a contracultura do final da década de 60); os modernos anarquistas voltam-se sobretudo contra o liberalismo, apontando que, apesar do discurso anti-Estado, os pensadores liberais na verdade fornecem uma poderosa justificativa para essa instituição, ao reconhecer nela o único monopólio legítimo da coerção e da força (WATKINS & KRAMNICK, 1979). Pensadores modernos como Murray Bookchin consideram que o desenvolvimento da tecnologia permite a descentralização da economia e do Estado, dando origem a comunidades locais, pequenas e autogovernadas, capazes de cooperar entre si e compartilhar suas produções (WATKINS & KRAMNICK, 1979); em seus livros, Bookchin demonstra como essas pequenas comunidades se prestam mais à preservação do meio ambiente e da ecologia, dentro de uma perspectiva anárquico-comunista (VINCENT, 1992).

Talvez a melhor conclusão sobre o anarquismo provenha de Andrew Vincent: “(...) os anarquistas comunistas, coletivistas e mutualistas expressam uma visão milenar do que realmente gostaríamos de ser em nossos melhores momentos, mas que sabemos ser relativamente irrealizável” (VINCENT, 1992: 145), conclusão esta que, ainda que bastante cruel, não deixa de possuir uma carga de desalentadora verdade. Para Bravo (in BOBBIO *et alli*, 1983, v. 1), o anarquismo hoje é uma “teoria dos rejeitados”, isto é, daqueles que não concordam com a sociedade altamente industrializada da atualidade. Ainda que provavelmente não corresponda à realidade, a figura utilizada por Bravo não deixa de ser interessante - quando se aceita a constatação de Leo Strauss de que a filosofia é perigosa para o *status quo*, o anarquismo surge como um sistema de pensamento que rejeita a sociedade moderna (e, evidentemente, seu governo) e por ela é rejeitado.

4.9) Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895)

Karl Marx é, ao mesmo tempo, um dos pensadores mais importantes da História, e um dos mais difíceis de ser abordado: entre a crítica impiedosa de seus detratores e a defesa apaixonada de seus seguidores (ambos nem sempre bem sucedidos), captar a real essência de seu pensamento se torna uma tarefa extremamente complexa. Nascido em Trier, filho de um advogado judeu, tentou seguir a carreira

universitária, mas foi impedido por seu pensamento radical, o que o levou a Paris, iniciando uma peregrinação que o levaria a Bruxelas e a Londres, entre outras cidades, na tentativa de desenvolver, com liberdade, seu pensamento; na cidade de Paris, entrou em contato com Proudhon e com um outro jovem alemão, Friedrisch Engels, que se tornaria seu amigo e colaborador por mais de quarenta anos (CHEVALLIER, 1993). Filiando-se aos comunistas, críticos do socialismo (a quem achavam apenas um movimento burguês), os dois rapidamente se tornariam as principais figuras do movimento operário, criticando com aspereza a sociedade burguesa e a economia capitalista. Boa parte de sua obra se desenvolve nesses aspectos, uma vez que pouco escreveram sobre a sociedade por eles sonhada - talvez para evitar a acusação do utopismo - embora se encontrem, em seus escritos, os dados essenciais para a formulação de tal sociedade.

Em vida, Marx publicou várias obras, mas sua produção seria bastante aumentada postumamente: após sua morte, Engels e outros seguidores pacientemente compilaram e organizaram seus escritos, tomando possível sua publicação. Sua primeira obra, escrita ainda na universidade, é a única que se desvia de seu pensamento voltado essencialmente para a sociedade, e foi dedicada ao estudo da filosofia grega: “Diferença da Filosofia da Natureza em Demócrito e Epicuro” (1841); a ela seguiram-se “A Questão Judaica” (1843), “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel” (1844), “A Santa Família” (1845, em parceria com Engels), “A Ideologia Alemã” (1846, também escrito com Engels), “Miséria da Filosofia” (1847, uma crítica mordaz a P. J. Proudhon, autor de “A Filosofia da Miséria”), “Manifesto do Partido Comunista” (1848, em parceria com Engels), “Trabalho Assalariado e Capital” (1849), “As Lutas de Classes na França” (1849-50), “O 18 Brumário de Luís Bonaparte” (1852), “Contribuição à Crítica da Economia Política” (1859), “O Capital” (1867 - apenas o primeiro volume), “A Guerra Civil na França” (1871), “Crítica ao Programa de Gotha” (1875, com Engels). Após sua morte, surgiram diversos escritos, como “Manuscritos Econômico-Filosóficos”, os volumes 2 e 3 de “O Capital” (organizados por Engels) e uma “História das Doutrinas Econômicas” (conhecida no Brasil como “Teses sobre a Mais-Valia”), organizada por Karl Kautsky, além de volumes com sua correspondência. Engels escreveu, entre outros, os importantes “A Situação das Classes na Inglaterra” (1845 - o livro que chamou a atenção de Marx), “Anti-Dühring” (1876), “A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado” (1894) e a “Crítica ao Programa de Erfurt” (1891). Esta seção, para facilidade de exposição, fixar-se-á no pensamento de Marx, dando o devido destaque, quando necessário, ao de Engels.

Marx já foi descrito (inclusive por Lenin) como uma mistura de filosofia alemã, socialismo francês e economia política inglesa (CHÂTELET *et alli*, 1982; DUROZOI & ROUSSEL, 1990). O fato é que Hegel desempenhou o papel mais influente dentro de seu pensamento; como demonstra Crossman (1969), antes de empreender sua análise da economia capitalista, Marx já tinha desenvolvido uma versão própria do hegelianismo, que ele usaria em toda a sua obra. Pode-se mesmo falar de um modelo de Estado comum aos dois pensadores, o modelo hegel-marxiano, baseado na contraposição entre o Estado e a sociedade civil, sem que isso implique em desprezar as diferenças fundamentais entre os dois pensadores; há um

vínculo e uma continuidade entre os modelos dos dois pensadores, que não pode ser desprezado, vínculo este que se materializa, entre outros aspectos, numa consideração de duas figuras sociais, coletivas, em contraposição - a sociedade civil ou burguesa e o Estado - ao passo que os modelos anteriores, como os jusnaturalistas, se baseiam na contraposição entre indivíduo (figura particular) e Estado (BOVERO, in BOBBIO & BOVERO, 1983). Marx reconhecia que Hegel formulara, com perfeição, o problema sociológico do capitalismo - ou seja, como seria possível fundir a sociedade e o Estado - mas criticava a dialética de seu mestre, considerando-a ilusória porque partia do pressuposto que essa contradição fundamental podia ser resolvida no seio da sociedade burguesa (MAYER, 1939).

Sendo assim, Marx se dedicou a criar sua própria versão da dialética hegeliana. De acordo com Sabine (1961), Marx tanto segue quanto modifica a filosofia de Hegel: por um lado, eliminou dela a idéia de que a nação é a dimensão básica, efetiva, da História social e substituiu o pressuposto da luta entre as nações pelo da luta entre classes; por outro, manteve as idéias de que a dialética é o único método lógico capaz de formular uma lei do desenvolvimento social e a de que a luta é a força impulsora da mudança social, sendo essa luta baseada na busca pelo poder. Marx chegou a dizer que a dialética de Hegel estava de cabeça para baixo, e o seu materialismo a colocou na posição correta, substituindo o idealismo deste pelo seu materialismo, pelas forças reais, tangíveis, da sociedade; no entanto, o trabalho realizado por Marx não é tão absoluto assim, pois *“é importante advertir que não foi a dialética o que Marx mudou mas, antes disso, uma interpretação metafísica da dialética”* (SABINE, 1961: 554).

Colocar a dialética em sua posição correta, para Marx, significa usar o materialismo no lugar do idealismo. Mas não se trata de um materialismo vulgar: o Universo é transformado numa realidade material e concreta movida não por um Espírito, mas pelas relações econômicas (CROSSMAN, 1969); por intermédio desse **materialismo**, que batizou **dialético**, Marx *“(...) afirma a reciprocidade das ações entre fenômenos (qualquer efeito torna-se causa e inversamente), o aparecimento de modificações qualitativas consecutivas e a existência, no real concebido desse modo, de contradições internas cuja solução progressiva constitui o fundamento da história”* (DUROZOI & ROUSSEL, 1990: 317). O materialismo dialético assume três significados: em primeiro lugar, é usado por Marx como um sinônimo de ciência, tomando possível aos estudos sociais atingir a precisão das ciências físicas, pois pode revelar as leis imutáveis da História; em segundo lugar, ele implica no abandono de todas as explicações religiosas ou metafísicas; por fim, uma vez que cada fenômeno traz, dentro de si, sua própria antítese, Marx acreditava que a humanidade se encontrava no limiar de uma nova revolução, muito mais ampla que a da França, a revolução do proletariado contra a sociedade burguesa, a qual seria não apenas política, mas também social (SABINE, 1961).

A aplicação do materialismo dialético fornece a Marx uma nova filosofia da História, ou seja, o **materialismo histórico**, pelo qual ele afirma que a luta de classes, oriunda das relações econômicas, permeia toda a História da humanidade (DUROZOI & ROUSSEL, 1990), até que se chegasse ao fim representado pela sociedade sem classes - o que dá ao materialismo marxiano um componente ético que não

pode ser desprezado (SABINE, 1961). Segundo a reconstrução da História operada pelo materialismo dialético, “(...) *cada época herda um modo de produção e um complexo de relações entre os homens, que é particularmente adequado a esse modo de produção. Com o tempo, ocorre uma mudança no modo de produção, causado talvez pela mudança das necessidades, que pode ser engendrada por esse mesmo modo de produção e, mais imediatamente, por um descobrimento ou invento fundamental, o qual foi estimulado por essas necessidades*”, o que faz com que cada modo de produção carregue em seu interior o germe de sua própria destruição (CROPSEY, in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 763-764).

Esse conceito de materialismo histórico traz, dentro de si, um componente fundamental da filosofia de Marx, que é o determinismo econômico. Em primeiro lugar, é preciso destacar que, no pensamento marxiano, o homem é conceituado como um ser dotado de grandes necessidades materiais (um “ser necessitado”), a ponto de se afirmar que o sinal característico da humanidade é o constante esforço de produção; além disso, é um ser social, “(...) *o que não só significa que o homem deve viver e atuar em comum com outros homens, mas que o homem não pode realizar suas possibilidades humanas a não ser influenciando e sendo influenciado por outros seres humanos*” (CROPSEY, in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 760) - o que implica em dizer que o homem, como um ser essencialmente econômico, só pode atingir todo o seu potencial se está em sociedade com os demais, e que essa sociedade se fundamenta sobre as necessidades de seus componentes.

A concepção marxiana de homem, portanto, é a de um indivíduo que não pode ser dissociado da sociedade em que vive, sendo dotado de consciência de classe e incapaz de teorizar ou pensar abstratamente, fora dos limites dessa classe (MacFARLANE, 1970). Mais do que isso, Marx e Engels afirmaram no “Manifesto Comunista”: é a existência dos homens que determina seu modo de pensar, sua consciência (citado por CHÂTELET *et alli*, 1982). Visto isso, a idéia de que a história da sociedade humana é a história da mudança nas forças de produção se torna perfeitamente clara, abrindo caminho para a grande alteração que Marx faz no pensamento de Hegel: a idéia de que são as forças de produção (ou, na terminologia do autor, o **modo de produção**) o que determina toda a vida na sociedade, ou seja, “*cada sistema de produção leva consigo uma forma correspondente de distribuição do produto social, a única forma que permitirá o funcionamento do sistema e, por sua vez, a distribuição cria uma estrutura da classes sociais, cada uma das quais está determinada por sua posição no sistema*” (SABINE, 1961: 552). No fim de sua vida, o próprio Engels admitiu que Marx exagerara no seu uso do determinismo econômico (SABINE, 1961).

Dessa maneira, a estrutura de classes de uma sociedade é basicamente o reflexo das condições materiais de produção, ou seja, a sociedade se torna um espelho da economia; a história da mudança nas técnicas adotadas é a própria dialética da História (CROSSMAN, 1969). Repetir, ainda que de forma breve, as teorizações de Marx sobre as sociedades do passado (até a ascensão do capitalismo), está fora do alcance deste trabalho. Para demonstrar as implicações políticas dessas idéias, ainda dois conceitos fundamentais devem ser examinados: **infraestrutura** e **superestrutura**. O conceito de infraestrutura já foi

examinado: trata-se do conjunto de forças produtivas, econômicas, da sociedade; o de superestrutura, mais próximo da temática abordada por este trabalho, pode ser definido como o conjunto formado por moral, filosofia, religião e política, dominante na sociedade e inteiramente determinado pelo modo de produção (CROPSEY, in STRAUSS & CROPSEY, 1987): trata-se dos fundamentos “abstratos” da sociedade, construídos sobre os “concretos” e reais formados pelas condições materiais de produção, de forma que tanto a existência do homem quanto seu pensamento dependam totalmente do modo de produção vigente. Para Crossman, essa visão da política como superestrutura e como ideologia não é de origem especificamente marxiana, devendo ser buscada antes na tradição liberal; sua crítica é no sentido de que as teorias de Marx e Engels levam a cabo a crítica da sociedade capitalista por intermédio dos argumentos levantados pelos defensores desta, implicando no uso de uma dialética aristotélica (ou seja, refutar as opiniões de um adversário em seu próprio terreno), em vez de hegeliano (CROSSMAN, 1969). A mencionada visão de ideologia merece ser um pouco mais explicitada: no sentido marxista, ideologia é uma representação falsa do mundo, adotada pela classe dominante (que acredita nela como sendo a visão mais correta e verdadeira) e imposta à dominada, de acordo com seus interesses; é uma expressão das condições econômicas determinadas pelo modo de produção (pela infraestrutura), mas baseada numa falsa compreensão dessas condições (DUROZOI & ROUSSEL, 1990).

No entanto, para que o movimento dialético da História possa se completar, é preciso que hajam críticos dessas condições vigentes, ou seja, que em cada modo de produção já esteja implícito seu fim: o capitalismo, por exemplo, é o resultado das lutas revolucionárias da classe burguesa engendrada pela sociedade feudal, e será destruído pelo proletariado industrial que ele próprio criou. Antes de se abordar a questão da superação do capitalismo, fundamental na obra de Marx e Engels, alguns conceitos devem ser abordados, quais sejam, Estado e sociedade civil numa visão materialista dialética. Como bem destaca Ernest Mandel (1982), a teoria marxista se fundamenta na cisão entre Estado e sociedade civil, e apresenta uma visão totalmente diferente da grande maioria dos pensadores anteriores ao falar da origem do Estado: trata-se de um aprofundamento da divisão de funções dentro da sociedade ou, mais precisamente, “*o Estado nasce quando um grupo de funções, primitivamente executadas pelo conjunto de membros da comunidade, se tornam apanágio dum grupo separado de homens*:

“- um exército distinto da massa dos cidadãos armados;

“- juizes distintos da massa dos cidadãos, julgando os seus semelhantes;

“- chefes hereditários, reis, nobres, em vez de representantes ou dirigentes de tal atividade, designados temporariamente e sempre revogáveis;

“- ‘produtores de ideologia’ (padres, clérigos, professores, filósofos, escribas, mandarins), separados do resto da comunidade” (MANDEL, 1982: 21).

A formulação de Mandel demonstra como surge o Estado, mas não como este atua - o que é natural, pois a maior parte dos autores concorda com Luciano Gruppi (1980) quando este afirma que não há, no pensamento de Marx e de Engels, uma teoria orgânica do Estado (embora se possa dizer que ele elaborou tal teoria para o Estado burguês especificamente). O Estado, em Marx, sempre surge como o resultado de uma realidade concreta vigente, nunca como uma realidade em si; como a problemática por ele abordada sempre foi, basicamente, a do Estado moderno, a falta de tal teoria orgânica resulta compreensível e até mesmo lógica, mas alguns pontos sobressaem-se em sua exposição: o Estado é sempre um órgão de coerção a serviço da classe dominante, sempre refletindo os interesses desta (possuindo, portanto, uma “natureza de classe”) e, apesar de se arrogar o *status* de único representante universal da sociedade, ele na verdade representa apenas uma das classes, ou seja, **particulariza a universalidade**, levando a uma despolitização da sociedade - no caso específico da sociedade burguesa capitalista, vê-se o homem dividido em *bourgeois*, o indivíduo que luta pelos seus interesses particulares, e em *citoyen*, o indivíduo (abstrato) que se pauta pelo interesse universal da comunidade (COUTINHO, 1988).

A melhor exposição de uma teoria marxista do Estado não se encontra em nenhuma obra de Marx, mas numa de Engels: “A Origem da Propriedade Privada, da Família e do Estado”, obra escrita a conselho do jovem Lenin, para que ficasse melhor explicado esse ponto fundamental (GRUPPI, 1980). Para Engels, a sociedade civil [considerada por Marx como um produto da burguesia, o equivalente burguês da sociedade política e um enclave individualista na comunidade (CROPSEY, in STRAUSS & CROPSEY, 1987)] e a família se formam juntas, pois ambas são a expressão da divisão de funções na comunidade, sendo a tribo a sociedade original; a partir do surgimento da propriedade privada (definido por Engels como o momento em que o homem começa a criar gado em vez de apenas caçar), forma-se uma sociedade patriarcal que se desenvolve economicamente, dando origem ao Estado: “*o Estado torna-se uma necessidade a partir de um determinado grau de desenvolvimento econômico, que é necessariamente ligado à divisão da sociedade em classes. O Estado é justamente uma consequência dessa divisão, ele começa a nascer quando surgem as classes e, com elas, a luta de classes*” (GRUPPI, 1980: 30). Gruppi ainda destaca que o Estado é formado essencialmente para colocar fim a essa luta entre as classes sociais, afirmando a dominação da classe economicamente mais forte. É preciso, ainda, mencionar que, para Marx e Engels, as classes são formadas de maneira tal que os indivíduos que as compõem têm, todos, os mesmos interesses, agindo como se fossem, de fato, um só corpo homogêneo (SABINE, 1961).

O Estado possui, portanto, uma lógica própria, inerente ao momento histórico, pois é uma expressão da dominação de uma classe social (GRUPPI, 1980); ainda que ele esteja voltado para os interesses de uma classe, a maior parte dos homens não percebe esse fenômeno (CROPSEY, in STRAUSS & CROPSEY, 1987), o que garante sua permanência durante um período de tempo. O governo, o aparato executivo do Estado, portanto, deve obrigatoriamente se inserir em tal lógica. Nesse sentido, Marx e Engels rejeitam toda e qualquer possibilidade de o proletariado se libertar do jugo dos capitalistas por meio do governo e do Estado burgueses; qualquer medida tomada por estes no sentido de melhorar as condições de

vida do operário é interpretada como uma tentativa de mascarar a verdade, de levar adiante as condições atuais de dominação por meio de concessões ilusórias. A única forma de libertar o proletariado é por meio da revolução comunista. Convém lembrar que a defesa de Marx e Engels do socialismo e do comunismo baseia-se não em considerações morais, mas simplesmente econômicas (MacFARLANE, 1970).

Neste ponto cumpre fazer menção mais aprofundada ao “Manifesto Comunista” lançado em 1848 por Marx e Engels. A obra, resultado de um congresso da Liga dos Comunistas realizado em fins de 1847, estava prestes a ser publicada quando eclodiram as revoltas operárias na França em 1848 (CHEVALLIER, 1993). De acordo com Lefort (in CHÂTELET *et alli*, 1991), o “Manifesto” representa uma exposição do mundo para o próprio mundo; ou seja, trata-se de mostrar ao mundo, de uma forma acessível, a verdadeira lei que o movimenta (coisa que os burgueses não podem fazer, porque foram cegados pela sua classe) - e para chegar-se a essa realidade, Marx e Engels apresentam suas conclusões, sem se preocupar em demonstrá-las. Os comunistas, no entanto, não formam um partido, eles apenas fornecem as teorias à prática do proletariado, sem nada inventar: apenas mostram a realidade ao proletariado (LEFORT, in CHÂTELET *et alli*, 1991). Marx e Engels demonstram como a burguesia assumiu um papel revolucionário, e o perdeu; em outras palavras, os burgueses tiveram um papel extremamente importante, enquanto classe social, ao destruírem a antiga sociedade feudal e instaurarem uma nova ordem, mas agora não podem dar mais nenhum passo em direção do desenvolvimento da humanidade, porque se acomodaram a uma estrutura da sociedade perfeitamente voltada à satisfação de seus interesses (LEFORT, in CHÂTELET *et alli*, 1991; CHEVALLIER, 1993).

Só o proletariado, portanto, tem condições de realizar a síntese dialética da História, a sociedade sem classes (CHEVALLIER, 1993); e só o fará por meio de uma revolução. Carlos Nelson Coutinho (1988) demonstra que a revolução, ato político e de violência, é a última manifestação da política dentro de uma sociedade burguesa, e se justifica porque o monopólio dos meios de coerção, no Estado burguês, pertence à burguesia e, ao mesmo tempo, as leis da acumulação capitalista não permitem qualquer concessão de poder aos proletários, obrigando-os a buscar outras formas; Buber (1986) também salienta que a revolução do proletariado é o ato político final. A revolução do proletariado se daria por duas fases: em primeiro lugar, a **ditadura do proletariado** [termo que, como Bobbio (1976) demonstra, não surgiu de imediato; em seus primeiros escritos, Marx falou de um “despotismo do proletariado”, mas o trocou provavelmente porque este tem uma conotação muito mais negativa], em que se instauraria um Estado socialista, uma fase de transição, à qual seguir-se-ia a segunda fase, ou seja, a sociedade comunista, sem classes sociais (CHEVALLIER, 1993).

Marx e Engels descrevem como a sociedade burguesa engendra as condições que dão origem à revolução do proletariado, descrevem como o resultado dela será a ditadura do proletariado e a sociedade sem classes, mas não descrevem como se dará o processo revolucionário nem apresentam um quadro completo de seu resultado, mencionando apenas uns poucos aspectos. Dentre eles, pode-se mencionar o fato de que, na fase da ditadura do proletariado, a autoridade coercitiva do Estado será utilizada para que

se realize a socialização dos meios de produção e a destruição das antigas relações de poder impostas pelo velho modo de produção; deve-se salientar que isso não será feito pelo proletariado, mas por uma elite de revolucionários marxistas, identificados com os interesses dos operários (CROSSMAN, 1969) - ou seja, ainda que a revolução seja feita pelo proletariado, esta classe não assumirá o poder político. Isso deu origem ao que Sabine (1961) chama o grande paradoxo da visão marxista: o abismo aberto, no seio do movimento revolucionário, entre suas pretensões democráticas e sua execução centralizadora. Martin Buber (1986) usou essa mesma tensão para demolir os argumentos de Marx contra os socialistas utópicos, salientando que, ainda que essa elite revolucionária identificada com os interesses do proletariado esteja ocupando o poder, nada a impede de utilizar-se dos mesmos instrumentos que ela combatia para manter-se, pois se trata de poder político, numa acepção do termo apenas levemente diferente da burguesa, além de condenar a visão marxista sobre o cooperativismo e denunciar que a revolução, tal como exposta no pensamento de Marx e Engels, modifica a economia e a política sem antes realizar a preparação da sociedade.

Dessa forma, é visível a razão pela qual Marx e Engels não elaboraram uma teoria sistemática do Estado; além de sua visão negativa, a única coisa que os interessava era demonstrar aos pensadores e operários que o Estado burguês jamais poderia libertar os operários da posição de classe dominada, mas como a revolução não se dera ainda, e não havia nenhum exemplo de sociedade comunista moderna no mundo, ambos só poderiam fornecer elementos indicativos do que deveria ocorrer. Buber (1986), no entanto, colocou esses elementos dentro de um quadro da sociedade comunista, permitindo-se fazer a crítica de que, em Marx, a utopia é pós-revolucionária, enquanto que nos “socialistas utópicos” ela é anterior à revolução - pois prescinde totalmente desta. A idéia de que o Estado é sempre um instrumento de dominação de classe se torna um bom motivo para que Marx prescinda, em seu pensamento, de uma tipologia das formas de governo: quer seja uma república ou uma monarquia, o governo é sempre despótico (BOBBIO, 1976). Mas isso não impede uma teoria prescritiva: segundo Bobbio, em algumas obras de Marx e Engels se pode encontrar elementos do que se poderia chamar um “bom” governo, quais sejam, a supressão do exército e da polícia como corpos separados da sociedade, a colocação da administração pública a serviço do poder popular, a extensão dos princípios da eletividade e da representatividade a todos os indivíduos e todas as funções públicas, a obrigação de que todos os representantes da população sigam exatamente a vontade desta (sob pena de perda do mandato) e um processo de descentralização para redução do poder do Estado (BOBBIO, 1976). Sob esse último ponto, há controvérsias: como visto acima, Sabine (1961) e Buber (1986) denunciam justamente o caráter centralizador de Marx.

De qualquer forma, cumpre mencionar que Marx e Engels consideravam o Estado socialista, primeira fase da revolução proletária, como uma democracia direta, em tudo superior à democracia representativa posta em prática no Estado liberal (BOBBIO, 1976). O Estado burguês, ainda que tenha aumentado o número de pessoas que têm acesso ao poder, ainda assim produz a apropriação privada dos meios de exercer o poder: a dicotomia entre o burguês e o cidadão, já mencionada anteriormente, acaba por

impor limites à democracia (COUTINHO, 1988). A democracia proletária, por outro lado, representa a extensão das liberdades democrática, não sua limitação, pois criará as condições necessárias para a ampliação da democracia direta e criará as bases materiais necessárias ao exercício de tal democracia por toda a população (MANDEL, 1982). Tudo isso se dará na fase de transição, ou seja, durante a ditadura do proletariado (GRUPPI, 1980); ou seja, assim que o proletariado “assumisse” o poder, ele levaria adiante a tarefa de destruir todas as próprias condições para o exercício desse poder, de forma que a sociedade sem classes pudesse ser instalada. O propósito dos operários não é continuar o exercício do poder, e sim acabar com todas as estruturas que o possibilitam; não é perpetuar a dominação de classes, e sim impedir que ela possa, de todas as formas, ser mantida ou mesmo que volte a se instalar (CROPSEY, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Nessa fase, a soberania será exercida pelo povo, e não pelo monarca; trata-se de outra modificação da teoria hegeliana, que personificava a soberania popular no monarca (MacFARLANE, 1970).

É preciso mencionar que, no fim de sua vida, em uma introdução ao livro de Marx “As Lutas de Classes na França”, Engels admitiu que as concepções da revolução proletária como inevitável e como a única forma de assegurar a tomada do poder pelos trabalhadores já não eram mais válidas, passando a defender a via da legalidade democrática; o Estado, nesse Engels tardio, ainda que permaneça como a expressão das classes dominantes, é considerado como sendo o fruto de um pacto, mas possui mecanismos legítimos que asseguram o consenso dos governados para os atos dos governantes, sendo possível uma revolução gradual, em vez de uma ruptura violenta com a ordem vigente (COUTINHO, 1988). Lenin insistiu na necessidade de uma revolução violenta - mas salientou que isso se dá no quadro de uma sociedade pouco desenvolvida, como era a Rússia czarista (GRUPPI, 1980; COUTINHO, 1988).

Antes de encerrar, cumpre mencionar algumas considerações feitas por Marx e Engels sobre a Comuna de Paris. Marx e Engels viram na Comuna tanto uma luta de classes quanto uma revolta patriótica; Engels chegou a se referir a ela como sendo um exemplo de ditadura do proletariado, enquanto que Marx não chegou a se entusiasmar tanto, preferindo considerar que uma ditadura dessa natureza teria como missão primordial a destruição do capitalismo, o que não foi feito pela Comuna, embora pudesse ter sido levado adiante se a experiência tivesse sido levada adiante (GRUPPI, 1980). O maior elogio feito por Marx ao governo da Comuna se refere ao fato de que nela o poder político, em seus mais diferentes níveis, foi exercido diretamente pela população (BOBBIO, 1976).

Marx e Engels erigiram uma obra que, se não for considerada única, deve ser considerada extremamente rara na história do pensamento político. Criticados com virulência, negados até as bases de seu pensamento por seus adversários e detratores, eles também foram defendidos com igual ardor pelos seus seguidores; ambos os lados estão, ao mesmo tempo, certos e errados. Se, por um lado, a coerência de sua análise do capitalismo industrial da primeira metade do século XIX não pode ser negada, pelo outro, a maior parte de suas previsões sobre o futuro do capitalismo simplesmente não se confirmaram. Sabine aponta uma crítica extremamente importante: Marx juntou seus conhecimentos da estrutura de classes da

França ao da indústria e proletariado britânicos e, “*sem uma razão muito coerente, supôs que essa combinação constituía um tipo ao qual se aproximariam em geral todas as sociedades industriais*” (SABINE, 1961: 557), ou seja, a análise se baseia numa perigosa generalização, para dizer o mínimo.

Outro fato que pode ser levantado é que Marx e Engels não só estiveram entre os primeiros pensadores a terem uma visão negativa do Estado, como também propuseram sua destruição completa, não sua reforma (CROPSEY, in STRAUSS & CROPSEY, 1987), o que marca uma completa mudança em relação a toda a tradição política anterior. Mas não é preciso ser socialista para admitir, endossar ou, no mínimo, admirar o tipo de sociedade que ele buscava: “*Marx sonhou com essa condição humana em que os homens bons buscariam bons fins utilizando só bons meios e respondendo (ao possuí-los) só a bons motivos*” (CROPSEY, in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 774). Talvez o real motivo do fracasso do “socialismo real” no mundo moderno tenha sido não a construção teórica que o inspirou, e sim a falta de homens bons, bons fins, bons meios e bons motivos.

4.10) Herbert Spencer (1820-1903)

Herbert Spencer foi um dos mais radicais filósofos liberais de todos os tempos. De todos os liberais do período vitoriano, foi ele o maior defensor da sociedade auto-reguladora, baseada na mínima intervenção do Estado e na idéia de que os talentos de cada um se complementam com os demais, sem problemas de incompatibilidade (BELLAMY, 1992). Mais do que isso, valendo-se de sua grande erudição (pois era versado também em Ciências Naturais), ele buscava provar que os ideais liberais correspondem a leis orgânicas, biológicas, que regem a sociedade (BELLAMY, 1992); com Spencer, liberalismo e imperialismo recebem o reforço de teorias evolucionistas baseadas em Lamarck e Darwin: “*as leis que regem os organismos vivos aplicam-se igualmente às sociedades: princípio de evolução, crescimento dos mais capazes, atrofia dos inúteis. Portanto, é normal que o homem civilizado conquiste o mundo*” (CHÂTELET *et alli*, 1982: 275). Para Sabine (1961), a obra de Spencer foi nada menos que a maior defesa do *laissez-faire* após J. S. Mill.

Os escritos de Spencer combinam sociologia, política e economia, somando mais de dez volumes; entre os principais, encontram-se “*Social Statics*” (1851) e “*Principles of Sociology*” (em três volumes, publicado entre 1876 e 1896), “*The Man Versus the State*” (1884), entre outros. De acordo com Sabine, Spencer cobriu, com notável racionalismo, todo o campo do conhecimento humano, partindo da física para chega à ética, e se valeu da idéia da evolução biológica para atingir princípios psicológicos, sociológicos e éticos para as sociedades humanas; a natureza, em seu sistema, encontra-se em permanente evolução: da energia, sucessivamente, à vida, à mente, à sociedade, à civilização, até chegar-se a civilizações cada vez mais avançadas (SABINE, 1961).

Tal como John Stuart Mill, Spencer surgiu dentro da tradição utilitária, mas desviou-se deste em seu caminho intelectual: *“Mill era, essencialmente, o descendente intelectual de Bentham, um empirista que estabelecia algumas limitações a priori às funções da legislação. Spencer prosseguiu, na última parte do século XIX, a tradição racionalista dos economistas clássicos e utilizou a evolução para reconstruir o sistema de uma sociedade natural com fronteiras naturais entre a economia e a política”* (SABINE, 1961: 523); Spencer, por conseguinte, representa um outro passo no caminho do liberalismo, um pensador que, apoiado nas ciências naturais, chega à formulação dos princípios que condicionam a vida em sociedade - e o resultado de seu pensamento, como será visto, é uma perfeita justificação do *ethos* liberal.

Talvez o grande problema do sistema spenceriano resida no fato de que ele transcende o papel das leis **biológicas** da evolução, dando-lhes um aspecto **moral**; isso o levou a formular a idéia de que uma conduta válida na sociedade, prescrita pela moral e transformada em hábito, leva a mudanças anatômicas que se transmitem por herança aos descendentes, teoria que carece de toda e qualquer base científica (SABINE, 1961). Os argumentos spencerianos sobre o evolucionismo fornecem também a base para sua teoria do indivíduo: cada um é por força de direito natural o dono de si mesmo, e portanto não pode ser objeto de coerção, já que possui liberdade; esses direitos naturais são o resultado de contratos mútuos e de processos biológicos, requisitos fundamentais para a sociedade (VINCENT, 1992) - um verdadeiro amontoado de teorias sem grande conexão entre si, mas aos quais Spencer dava uma aparência científica. No entanto, ele não pode ser desprezado: foi Spencer quem primeiro relacionou psicologia e biologia, e quem introduziu, no campo da sociologia e da antropologia, os estudos de política e ética, ou seja, expandiu consideravelmente as fronteiras do utilitarismo filosófico e das próprias ciências sociais (SABINE, 1961). Nesse sentido, segundo Sabine, ele foi tão importante quanto Comte.

Spencer distinguia entre sociedades **militares e industrializadas**, sendo as primeiras dotadas de um Estado muito complexo, e encarregado de um maior número de funções que as segundas, que representariam a evolução da sociedade humana (SABINE, 1961); como assinala Bellamy (1992), posteriormente Vilfredo Pareto retomaria essa distinção, identificando as sociedades militarizadas como aquelas que exigem medidas protecionistas do Estado, e onde a iniciativa privada desempenha um papel menos importante que as regulamentações estatais. As sociedades são o teatro de lutas permanentes, nas quais apenas os aptos podem sobreviver (COLE, 1932), e evoluem, para Spencer, de uma ordem feudal “militante” ou militar para a “industrial” baseada na igualdade e na meritocracia, ou seja, no que ele considerava a sociedade mercantil do século XIX, ainda que de forma depurada: *“a unidade comercial dominante daquela época, a pequena associação privada, foi claramente a inspiração para o modelo de Spencer de uma ordem social ‘industrial’ futura, composta de produtores individuais que se agrupavam em associações para o benefício mútuo por meio da ‘cooperação voluntária’”* (BELLAMY, 1992: 29-30).

Em tal sociedade, o Estado deveria desempenhar um papel muito restrito, o qual Spencer não chega a desenvolver: *“na realidade, a teoria do estado de Spencer era antes uma lista das funções que o estado deveria abandonar imediatamente, posto que haviam sido assumidas em primeiro lugar por alguns dos inumeráveis ‘pecados dos legisladores’ ou das funções que se tornarão desnecessárias com o progresso da evolução”* (SABINE, 1961: 524). Ao contrário, na sociedade “militante”, o Estado estaria sempre interferindo na liberdade dos cidadãos, tentando estabelecer artificialmente a igualdade entre eles (VINCENT, 1992). Por conseguinte, ele via a legislação como ruim, na maior parte dos casos, porque interfere na “seleção” imposta pela natureza, e inclusive fadada a desaparecer, na medida em que a evolução integrasse perfeitamente o homem à sociedade; assim, não é de se surpreender que ele tenha condenado todas as regulamentações da indústria, os programas de caridade social (com uma exceção, como se verá), e os subsídios públicos à educação (SABINE, 1961). Em sua teoria, a sociedade industrializada seria formada por indivíduos que estariam lutando harmoniosamente pela melhoria de sua situação social, e que toda incapacidade não acarretava ameaças à liberdade, apenas infortúnios - e só nesse sentido pode-se abandonar o indivíduo incapaz à caridade e à benevolência (BELLAMY, 1992). Spencer via os esforços para redistribuição da riqueza como uma tentativa de poupar os fracos e ociosos de seu destino natural - condenáveis, portanto (VINCENT, 1992).

A evolução, no entanto, não pararia por aí: Spencer aludiu, ainda que brevemente, à sociedade *estética*, na qual o trabalho seria subordinado a atividades intelectuais e espirituais, mais elevadas (BELLAMY, 1992); mas Spencer não era um futurólogo. Seu trabalho está mais voltado à justificação da sociedade liberal vitoriana do que a exercícios sobre o que seria o amanhã da humanidade; mas, como assinala Bellamy, *“o crescimento do capitalismo corporativo até o final do século criou uma incerteza quanto à plausibilidade deste modelo de produção industrial e quanto à visão da atividade humana que ele incorporava”* (BELLAMY, 1992: 30). Desemprego e pobreza, em sua visão, eram o resultado de uma moral fraca e de vida dissoluta, sem caráter (SABINE, 1961; BELLAMY, 1992); idéias que o tempo se encarregaria de desmentir. Spencer tampouco foi anarquista: em sua opinião, o Estado é lamentável, mas necessário - ainda que sua atuação devesse ser restrita à legislação sobre a difamação, à poluição, e atividades como a manutenção dos logradouros públicos e coleta do lixo e, de forma surpreendente, apoiou um programa de nacionalização das terras, cuja posse ele considerava uma afronta aos direitos individuais (VINCENT, 1992).

Sendo assim, a questão se volta para a razão de estudar Spencer (ainda que brevemente) num trabalho como o presente. Já foi destacada sua contribuição para a justificação da sociedade liberal vitoriana, mas cumpre fazer algumas considerações sobre sua permanência no presente. Em parte, a moderna defesa neoliberal do Estado mínimo se baseia em premissas desenvolvidas por Spencer (a defesa quase fanática da liberdade que, em sua opinião, seria destruída se fosse tentada a igualdade, é outro ponto que o aproxima dos neoliberais modernos); por outro lado, junto com J. S. Mill, ele promoveu uma verdadeira revolução no liberalismo, expandindo-o e dando-lhe uma justificação baseada nas ciências

naturais (SABINE, 1961), tendo realizado um rompimento quase completo com o utilitarismo do qual Mill nunca se libertou totalmente (VINCENT, 1992). E, por fim, ele tem o mérito de chamar a atenção para a importância das associações entre produtores - ainda que sofra do mesmo defeito de muitos de seus antecessores (e até de seus sucessores), ao separar economia e política.

4.11) Thomas Hill Green (1836-1882)

T. H. Green foi um dos expoentes da revisão idealista do liberalismo, empreendida no final do século XIX sobretudo por pensadores ligados à Universidade de Oxford. A revisão idealista é sobretudo uma obra de época, motivada pela sensação de que o liberalismo tradicional fornecia uma explicação inadequada para as relações entre os cidadãos e a sociedade, tudo dentro do quadro da moral vitoriana inglesa. Como J. S. Mill e Herbert Spencer, T. H. Green e os idealistas se imbuíram da tarefa de modificar o utilitarismo, tornando-o mais próximo da realidade política que observavam; mas, ao contrário dos outros dois (especialmente Spencer), eles reconheciam um papel muito mais ativo para o Estado. As obras dos idealistas (como Green, Bosanquet e Bradley) dão uma aura filosófica à santificação das instituições e à lei de seu desenvolvimento (CROSSMAN, in MAYER, 1939), sendo essas instituições a materialização de propósitos éticos (VINCENT, 1992); para Vincent (1992), a revisão idealista representa uma mudança tão radical do liberalismo que se pode chamá-la “neoliberalismo”. Segundo Crossman (1969), Green e os idealistas transformaram o liberalismo no evangelho benevolente de uma classe governante responsável perante os cidadãos, denunciando o utilitarismo como uma crença filosoficamente estreita, sem nenhum conteúdo ético.

Green apoiou-se em Platão, Rousseau e Kant para criar suas teorias, expostas em livros como *“Lectures on the Principles of Political Obligation”* e *“The Prolegomena to Ethics”*, além de artigos e conferências que seriam reunidas *post-mortem*. No entanto, como observa Sabine (1961), talvez sua principal inspiração tenha sido Hegel, embora sua filosofia seja completamente diferente da deste; não cabe, neste trabalho, desenvolver essa questão, mas deve ser ressaltado que o resultado de seu sistema é a sociedade sendo considerada como alguma coisa, e o Estado como outra: a sociedade é ampla e o Estado apenas uma organização (SABINE, 1961) - não se chega à oposição, como em Hegel, mas a diferenciação entre as duas figuras existe. Seu ideal era o de uma sociedade baseada no respeito à personalidade, baseada na cooperação e na auto-limitação, com o Estado sendo transformado no principal instrumento para atingir esse resultado (CROSSMAN, 1969). Segundo Bellamy (1992), o principal atrativo da filosofia de Green está no fato de que dá uma base racional e científica a muitas crenças religiosas, sendo impossível separar sua política das crenças metafísicas que possuía.

Para Green, a idéia de que existe um “estado de natureza”, não social, é falsa: os homens são **naturalmente** criaturas sociais, não sendo também possível falar em direitos naturais dos homens,

anteriores à sociedade (VINCENT, 1992). Os homens só podem se compreender dentro da sociedade: *“a identidade pessoal não provinha de vários determinantes biológicos ou psicológicos pré-sociais, mas envolvia os papéis e os relacionamentos sociais, ‘do mesmo modo que é necessário algum tipo de linguagem para a existência real do pensamento’”* (BELLAMY, 1992: 63). O problema fundamental que motivava a revisão do liberalismo feita pelos idealistas era a relação entre personalidade e comunidade (SABINE, 1961).

A sociedade é considerada por Green como um meio para a auto-realização e o desenvolvimento do caráter do indivíduo, por meio das instituições sociais; a política existe para “provocar” os homens, para incitá-los ao desenvolvimento (VINCENT, 1992), ou seja, é um verdadeiro “motor” para a criação das condições que tornam possível o desenvolvimento moral (SABINE, 1961). A curta vida de Green não lhe permitiu desenvolver como a política desempenharia esse papel (da mesma maneira, ele nunca conseguiu chegar a um conceito de Estado), mas ele considerava básico para isso o conceito grego de cidadania - devendo esta ser estendida a todos os homens (SABINE, 1961).

A visão de Green sobre a liberdade é muito diferente das de J. S. Mill ou de Spencer. Para Green, a liberdade é algo positivo, que não pode ser confundido com a ausência de repressão ou de coerção, e se realiza não de forma individual, mas social: a liberdade coincide com o bem comum, e a do indivíduo se harmoniza com a sociedade, podendo ser definida como *“(...) o poder máximo de todos os membros da sociedade [de] dar o melhor de si mesmos”* (VINCENT, 1992: 50). Assim sendo, a liberdade não é, como em outros escritores liberais, um fim em si; ela é uma possibilidade legal e um bem (SABINE, 1961). De forma similar, o bem comum é definido como a conquista comum, pelos membros da sociedade, das condições de auto-realização (BELLAMY, 1992).

Essas concepções de liberdade e de bem comum levaram Green a defender medidas impensáveis para seus antecessores; em sua opinião, o Estado poderia aplicar medidas para o exercício da liberdade, ainda que fossem coercitivas, como a repressão à venda e consumo de bebidas alcoólicas ou ao abuso da propriedade (VINCENT, 1992; BELLAMY, 1992), embora não pudesse ser utilizado para impor um curso comum de ação a todos os cidadãos (BELLAMY, 1992). Textualmente, *“o papel do Estado era assegurar liberdade pessoal suficiente para que seus membros se comportassem como agentes morais racionais”* (BELLAMY, 1992: 67) o que implicava, como nota Bellamy, num papel voltado para eliminar os obstáculos que impedem a autonomia moral dos cidadãos. A lei poderia ser usada para garantir habitação, emprego, saúde pública e educação aos pobres e inativos (VINCENT, 1992) - concepção que deve ter arrepiado Spencer e seus seguidores. É preciso notar que, por melhor que seja sua atuação, nem o Estado nem a lei farão os homens serem morais (SABINE, 1961).

O Estado, portanto, assume em Green um significado que nunca possuíra na tradição liberal: ele é um produto dos desejos e aspirações da sociedade, uma instituição ética e positiva, podendo ser considerado como sendo *“(...) uma entidade orgânica projetada para a realização dos objetivos comuns da humanidade, que concordam com a individualidade e a liberdade verdadeiras”* (VINCENT, 1992:

59). Mas a ruptura proposta por Green não é completa: o Estado é justificado no sentido de que permite o aprimoramento dos cidadãos, ou seja, permanece voltado para o indivíduo, para o desenvolvimento da liberdade individual (VINCENT, 1992) - ainda que essa liberdade só se materialize na sociedade, Green não conseguiu, com sua concepção de Estado, escapar completamente do individualismo. Um governo liberal deve depender da vontade dos cidadãos, não podendo ser imposto, e a coação deve ser reduzida, pois a finalidade de tal governo é auxiliar a sociedade na busca pela autodeterminação moral de cada cidadão (SABINE, 1961).

A respeito do mercado, Green transformou-o não em algo natural, mas em uma instituição da sociedade, que exigia legislação para ser mantido (SABINE, 1961). O mercado também possui uma justificativa ética, dentro do sistema de Green, devendo “(...) moldar o caráter e destruir os privilégios imerecidos, principal fonte do relaxamento moral” (BELLAMY, 1992: 74); o acúmulo de riquezas era considerado por ele mais do que o simples ganho material, sendo o reflexo do autodesenvolvimento. Essa visão quase idílica do mercado se baseia na idéia de que os homens são altruístas e compartilham da mesma ordem moral, perfeitamente harmonizada, na qual as desigualdades de propriedade surgem como o reflexo dos diferentes talentos, e a acumulação de riqueza por um capitalista não cria necessariamente a massa de trabalhadores sem propriedade (BELLAMY, 1992). É preciso ressaltar que Green evitou, em seu sistema, a separação entre a política e a economia que tinha servido a todos os pensadores liberais que o antecederam: “o político e o econômico, em vez de serem áreas distintas, são instituições entrelaçadas, certamente não independentes entre si e que idealmente devem contribuir juntas aos fins éticos de uma sociedade liberal” (SABINE, 1961: 532).

Green e os idealistas elaboraram uma justificativa filosófica para a ruptura com o liberalismo tradicional, baseando-se na moralização do Estado por meio da conversão do soberano em um servidor público - o que era um objetivo perseguido por políticos da era vitoriana, tais como Joseph Chamberlain, como se comprova pela seguinte passagem: “enquanto que Green concebia ‘o Estado como instrumento para a realização do bem positivo’, Chamberlain estava disposto a destroçar dois partidos políticos para pôr em ação essa mesma tarefa” (CROSSMAN, in MAYER, 1939: 140).

Entretanto, os idealistas não estavam envolvidos com a política prática - Sabine (1961) critica-os com rigor, acusando-os de excessiva abstração; ainda que tenham dado um ar de decência ao Estado e até ao imperialismo europeu do século XIX, eles não conseguiram superar a suspeita que pairava sobre o papel do Estado dentro da visão liberal-burguesa, e foram vistos quase como metafísicos. Nas palavras de Crossman (1969), o resultado de suas teorias foi a criação de uma **metapolítica**, na qual o Estado é praticamente divinizado e considerado como o resultado de uma razão universal e superior; Bellamy (1992) endossa a crítica de Crossman, apontando as bases teológico-religiosas do pensamento de Green. Severamente criticados por alguns de seus contemporâneos e pela posteridade, os idealistas tiveram pelo menos o mérito de desviar o liberalismo do caminho proposto por Spencer; e, embora não se possa traçar

uma linha direta de desenvolvimento entre os dois fenômenos, prenunciaram o *Welfare State* em alguns de seus elementos.

4.12) Émile Durkheim (1858-1917)

Émile Durkheim pode não ter sido o fundador da Sociologia, mas é garantido que foi seu primeiro professor: de fato, foi o primeiro ocupante dessa cátedra na Sorbonne. Como assinalam Durozoi & Roussel (1990), Durkheim pode ser considerado o pai da sociologia científica, que ele considerava tão objetiva quanto as ciências naturais - e nesse sentido pode ser considerado o mais legítimo continuador de Comte. Dentre suas obras (quase todas voltadas para o problema da sociologia, ainda que, na visão de Bellamy, impregnadas de considerações políticas), destacam-se: “Da Divisão do Trabalho Social” (1893), “As Regras do Método Sociológico” (1895), “O Suicídio” (1897), “As Formas Elementares da Vida Religiosa” (1912), além dos importantes livros póstumos “Sociologia e Filosofia” (1924), “A Educação Moral” (1925), “Lições de Sociologia” (proferidas entre 1898 e 1900, e compiladas em 1950), e uma seleção de “Textos” inéditos só publicada em 1975.

A sociologia foi concebida por Durkheim como fundamental à política: o cientista social deveria estudar as condições da sociedade e criar os métodos necessários à sua administração, de forma que o político pudesse agir melhor (CHÂTELET *et alli*, 1982). Assim, apesar de não ter explicitamente abordado idéias políticas, Durkheim criou toda uma ciência social que se volta para esse fim. Antes de passar ao estudo de como Durkheim realizou (ou pensou ter realizado) essa tarefa, convém mencionar duas idéias fundamentais em seu trabalho: o conceito de **anomia** e o papel, na sociedade moderna, da divisão do trabalho.

“Anomia”, etimologicamente, significa “ausência de lei”; ao introduzir o conceito na sociologia, Durkheim expandiu-o para “ausência de organização” ao utilizá-lo para designar o completo desregramento, ou a inobservância das regras da sociedade (DUROZOI & ROUSSEL, 1990). Nas palavras de Alberto Guerreiro Ramos, os indivíduos anômicos estão à margem do sistema social, sendo “(...) desprovidos de normas e raízes, sem compromisso com prescrições operacionais, mas são incapazes de modelar suas vidas de acordo com um projeto pessoal. (...) O indivíduo anômico é incapaz de criar um ambiente social para si próprio e, simultaneamente, obedecer às prescrições operacionais de organizações importantes para sua subsistência” (RAMOS, 1981: 146-7). Na visão de Durkheim, o progresso moral eliminaria todas as condições que levam ao surgimento da anomia, além de considerar que a divisão do trabalho, ao invés de despersonalizar e mecanizar os homens, difundiria os laços e relações sociais, tornando impossível a existência da anomia (BELLAMY, 1992). Pode-se concluir que, na visão do sociólogo francês, a anomia tenderia a ser um fenômeno do passado.

Durkheim apreciava tanto a sociedade industrial que considerava haverem dois tipos de sociedade, cada qual baseado numa forma de **solidariedade**: a **mecânica**, formada e exercida por indivíduos semelhantes (como nas sociedades primitivas) e a **orgânica**, característica das sociedades industriais e complexas, na qual os indivíduos possuem funções complementares (DUROZOI & ROUSSEL, 1990). A sociedade baseada na solidariedade mecânica era característica das civilizações antigas e/ou atrasadas (pré-industriais, na terminologia de Durkheim), sem especialização entre seus membros e baseada na posse comum da propriedade; no outro tipo, desenvolvido com o advento da divisão do trabalho (sendo esta causada pelo aumento da população e pela melhoria nos meios de comunicação e de transporte), há um sistema de direitos e deveres reconhecidos para os cidadãos, além de regras de conduta que, além de permitir a convivência, ainda impõem a necessidade de se reconhecer a individualidade, já que todos possuem uma função específica dentro da sociedade (BELLAMY, 1992). A divisão do trabalho é considerada um fator de progresso da sociedade, pois leva os indivíduos a estabelecer relações sociais muito mais variadas e complexas, tendo como consequência a elevação das condições gerais de cultura e o refinamento das consciências individuais (DUROZOI & ROUSSEL, 1990). Diferentemente dos liberais ingleses, Durkheim considerava que não é a moral que leva às mudanças na sociedade, e sim o contrário (BELLAMY, 1992).

O Estado é definido por Durkheim, em suas “Lições de Sociologia”, como uma instituição particular, mas encarregada da representação do coletivo, sendo considerado como algo que se desenvolve concomitantemente ao indivíduo (LACROIX, in CHÂTELET *et alli*, 1991); isto é, o Estado deve ser representativo da sociedade como um todo, e não de agentes sociais particulares. Com o desenvolvimento da sociedade baseada na solidariedade mecânica, o Estado também se desenvolve, assumindo progressivamente novas funções (BELLAMY, 1992). A democracia, por sua vez, é considerada uma extensão das comunicações entre Estado e indivíduo, uma forma moral da sociedade civil (LACROIX, in CHÂTELET *et alli*, 1991). Só o liberalismo, pelo respeito ao indivíduo (sem que isso se degenere num “culto egoísta do eu”) pode trazer à sociedade industrial a regulação moral adequada ao seu desenvolvimento (BELLAMY, 1992).

Um sistema sócio-político saudável, dentro da sociedade orgânica, é aquele em que há uma correspondência entre o desenvolvimento da especialização e as capacidades dos indivíduos (BELLAMY, 1992). Nas já mencionadas “Lições de Sociologia”, Durkheim expande essa idéia, argumentando que a sociedade precede o indivíduo, e este é sua realização final; o Estado é apenas um instrumento para a “conquista” da individualidade, e nesse sentido a sociologia, com seu papel de ensinar a política, torna-se um instrumento precioso para a conservação da individualidade: “*a ciência das sociedades se transforma, assim, em pedagogia da liberdade que prepara o indivíduo para querer o que sua razão lhe havia ensinado ser necessário e para combater o que essa lhe fará reconhecer como injusto*” (LACROIX, in CHÂTELET *et alli*, 1991: 327).

Durkheim esperava, com sua obra, ter destruído as ideologias socialistas: embora aceitasse a existência da luta de classes, negava que fosse uma característica endêmica do capitalismo (apesar de se preocupar com a exploração dos trabalhadores), e considerava que seria solucionada naturalmente com o avanço da moralidade social (BELLAMY, 1992). Nem por isso deixou de estudar essa problemática, e um detalhe interessante dentro do pensamento de Durkheim é sua distinção entre socialismo e comunismo. Na sua visão, o comunismo corresponde a uma forma primitiva de organizar a sociedade, muito anterior ao socialismo, destinando-se a regular o consumo de forma igualitária, ao passo que o socialismo é uma forma moderna de regular as relações de produção (VINCENT, 1992).

Durkheim imaginava ter construído uma sociologia perfeitamente científica, que ensinasse a política a lidar com o desafio das sociedades industriais mas, como demonstra Bellamy (1992), esse objetivo se encontra prejudicado por uma visão um tanto estreita do capitalismo, que o levou a defender uma economia de mercado perfeitamente livre como o caminho a ser trilhado para uma sociedade futura, perfeitamente altruísta. Lacroix (in CHÂTELET *et alli*, 1991), por outro lado, apresenta as virulentas críticas recebidas por Durkheim em sua época, provando que, em sua maior parte, eram inteiramente injustificadas. De qualquer forma, sua contribuição ao desenvolvimento das ciências sociais não pode ser desprezada. Em suma, *“Durkheim realiza nas ciências do homem o mesmo trabalho a que se entrega o Estado moderno: (...) racionaliza a explicação do real no momento em que o Estado irá racionalizar sua dominação sobre o real”* (CHÂTELET *et alli*, 1982: 324), ou seja, admite a sociedade industrial como uma totalidade, uma realidade; ao homem restam apenas duas alternativas, diante de tal quadro: ou se integra à sociedade, ou se desvia dela.

4.13) John Dewey (1859-1952)

John Dewey é, ao lado de William James e George Santayana, um dos poucos filósofos norte-americanos de projeção internacional, tendo sido, de acordo com Bertrand Russell, um pensador de grande influência não só na filosofia, mas também na educação (e sobretudo nesta), na estética e na teoria política (RUSSELL, 1969; v. IV). Muitos estudiosos da filosofia alegam que Dewey é um pensador tipicamente americano, que jamais poderia ter surgido ou desenvolvido seus trabalhos em outras condições que não as da sociedade dos Estados Unidos (AMARAL, 1990); no entanto, ele repudiava essa qualificação, argumentando que seu pensamento era erroneamente associado a aspectos dessa sociedade (como o industrialismo) que ele não aceitava (RUSSELL, 1969, v. IV). Em sua longa vida, escreveu diversos livros e ensaios, destacando-se *“A Escola e a Sociedade”* (1899), *“Como Nós Pensamos”* (1910), *“Democracia e Educação”* (1916), *“Reconstruction in Philosophy”* (1920) *“Natureza Humana e Conduta”* (1922), *“The Public and its Problems”* (1927), *“Philosophy and Civilization”* (1931), *“Problems of Men”* (1946), entre muitos outros.

A grande maioria da obra de Dewey está voltada para o problema do conhecimento, da educação e da democracia. No entanto, não se trata da democracia política, pura e simplesmente; ele busca demonstrar que a democracia é um modo de vida, além de um regime político, modo este que, em sua opinião, era o único digno da vida humana (AMARAL, 1990); a seguinte passagem ilustra à perfeição a idéia da democracia como um sistema que transcende a simples política: “(...) o objetivo fundamental de Dewey foi o desenvolvimento de uma filosofia democrática, destinada não apenas a abarcar as preocupações tradicionais da política mas também, o que é da maior importância, oferecer um entendimento democrático da ética, da educação, da lógica, da estética e dos muitos outros campos do pensamento e da atividade pelos quais se interessou” (HORWITZ, in STRAUSS & CROPEY, 1987: 799).

O conceito deweyano de ser humano é básico para o entendimento dessa teoria da democracia. Em primeiro lugar, é preciso ter em mente que, na concepção de Dewey, o homem é um ser social por natureza: “o homem, afirmava ele, é um homem porque vive em sociedade. (...) A sociedade, vida em grupo, é a estrada que conduz à vida completa e produtiva, pois nela é possível mútua participação” (FROST Jr., 1988: 208). É somente na cooperação com seus semelhantes que o homem alcança o bem comum que, para Dewey, significa restabelecer uma continuidade harmoniosa entre homens e natureza; ele chega a identificar cooperação social com sociabilidade, e a considerar a sociedade como o *habitat* da inteligência humana (AMARAL, 1990). No entanto, isso não implica no desprezo pelo ser humano individual: nenhum homem é um instrumento para atingir algum objetivo, e sim um objetivo em si mesmo (FROST Jr., 1988). O bem humano, além disso, deve ser considerado como algo em permanente desenvolvimento; assim, a teoria política de Dewey é considerada evolucionista (HORWITZ, in STRAUSS & CROPEY, 1987).

A concepção deweyana de liberdade é bem diferente da tradicional. Segundo Dewey, a liberdade do homem se realiza na sociedade, quando ele se torna um membro efetivo desta e coopera para o bem comum (FROST Jr., 1988); a liberdade só pode existir dentro do quadro das condições da atualização humana, isto é, na interação do homem com seu meio ambiente, e é sempre determinada pelo momento (AMARAL, 1990). Ou seja, a liberdade humana está ligada ao que os homens podem ou não fazer num momento específico, e pode ser diferente tanto da do passado quanto da do futuro - o que vem confirmar a idéia supracitada de uma teoria política evolucionista, baseada na concepção de ser humano em permanente desenvolvimento.

Para lograr os objetivos a que se propõe, Dewey realiza o que chamou “reconstrução da filosofia”. Em primeiro lugar, ele considera que a investigação filosófica deve ser aplicada à solução de problemas sociais contemporâneos; no entanto, é preciso que isso se realize de acordo com o “método de inteligência”, isto é, o método baseado na observação dos fatos, na formulação de hipóteses e na prova ou teste das conseqüências, método este que ele atribui a Francis Bacon (HORWITZ, in STRAUSS & CROPEY, 1987). A aplicação do método científico ou da inteligência, segundo momento da reconstrução da filosofia, deve ser feita no seio da comunidade, pois em sua concepção a inteligência é algo que se realiza coletivamente; e sendo a democracia a forma natural da vida humana, os laços ficam bem visíveis: “(...)

para Dewey, a inteligência implica a comunidade e com ambas a democracia constitui uma realidade” (AMARAL, 1990: 88). A democracia só será possível com a aplicação do método da inteligência à sociedade (HORWITZ, in STRAUSS & CROPSEY, 1987); Dewey defende que, uma vez construída, a tradição democrática deve ser mantida: a democracia só pode ser defendida com mais democracia, da mesma forma que o remédio para os possíveis males que ela apresenta é mais e mais democracia (AMARAL, 1990). Ele estava consciente das dificuldades de se aplicar o método das ciências naturais às sociais, e admitia que é difícil conhecer as consequências dessa aplicação às ciências humanas; para superar tais dificuldades, Dewey procura reconhecer todas as consequências, positivas ou negativas, de cada fenômeno social, para depois avaliá-las - e, se o método for corretamente aplicado, pode-se chegar ao “desenvolvimento”, ou seja, a uma nova norma, que transcende a simples avaliação egoísta dos fatos (HORWITZ, in STRAUSS & CROPSEY, 1987).

Uma vez que a aplicação do método da inteligência tenha atingido esse ponto, pode-se criar uma teoria política evolucionista, a “nova norma lógica” elaborada por Charles Darwin que, bem sucedida ao ser utilizada nas ciências naturais, deveria ser estendida também à moral e à vida humanas; nesta perspectiva, a mudança deve ser vista como associada sempre ao progresso, a novas possibilidades que se descortinam ao homem (HORWITZ, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Todas as instituições políticas (e a própria democracia), segundo Horwitz, têm uma função primordial: desenvolver o homem. E o resultado disso tudo é uma teoria política democrática, baseada em dois elementos fundamentais: concepção pluralista da sociedade e legitimação da autoridade do Estado; no primeiro elemento, Dewey diferencia as associações humanas: há associações “cara a cara”, ou seja, agrupamentos locais que dão aos indivíduos uma primeira idéia de universalidade e não necessitam de organização política, e associações secundárias, politicamente regulamentadas e que aplicam o método da inteligência para superar os problemas, as quais ele denomina Estados; a concepção pluralista de Estado, em Dewey, permite que estes atuem na fixação de regras para as associações humanas (e somente dessa forma, evitando a ampliação desmesurada de poderes estatais), o que implica em admitir que “(...) o Estado deve ter faculdades para avaliar e até para examinar os motivos declarados das associações com o objetivo de determinar sua intenção real, as consequências práticas de sua operação, e empreender a ação correspondente” (HORWITZ, in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 809). O Estado deweyano é bom à medida em que torna mais sólidas e efetivas as boas instituições e associações, e complica a vida daquelas que não contribuem positivamente para o bem comum, mas também deve assumir a tarefa de auxiliar o desenvolvimento daqueles que não têm condição de desenvolver-se sozinhos (HORWITZ, in STRAUSS & CROPSEY, 1987) - o que para uns seria simples assistencialismo.

Isso conduz ao segundo elemento da teoria de Dewey: o resultado dessa atuação do Estado acaba por expandi-lo em atividades e em tamanho e, para evitar que este se tornasse total ou totalitário, ele obrigou-se a considerar a questão da legitimidade da autoridade do Estado; ele admitiu que a sociedade industrial, complexa e fragmentária, apresenta diversos interesses (muitas vezes conflitantes), e isso exige a

representação política, baseada na cidadania desenvolvida de acordo com os preceitos democráticos de vida, obrigando as instituições políticas a “(...) *estar sujeitas a uma modificação constante, para dar pronta expressão às condições infinitamente mutantes da vida em sociedade*” (HORWITZ, in STRAUSS & CROPEY, 1987: 813). Mais do que uma forma de vida, a democracia é uma natureza; para que ela possa existir, é preciso que existam homens de natureza democrática.

Visto tudo isso, pode-se sintetizar a idéia de democracia em Dewey. A sociedade democrática resulta da própria adaptação do homem ao meio ambiente (em associações humanas perfeitamente naturais), permite a perfeita comunicação entre os homens, sendo portanto o resultado da vida social, da crença no bem comum; em suma, “*a democracia é uma forma pessoal de vida, controlada não apenas pela fé na natureza humana em geral, mas também pela fé na capacidade que os seres humanos possuem de julgar e agir inteligentemente, quando condições apropriadas lhes são fornecidas*” (AMARAL, 1990: 81). Mas ela também deve ser considerada como um instrumento; se o homem se encontra em permanente crescimento ou progresso, a democracia não precisa necessariamente ser um fim.

Em um certo sentido, John Dewey representou um desenvolvimento posterior (quase tardio) do idealismo britânico do século XIX (ver seção referente a T. H. Green), tendo realizado um desenvolvimento de seu liberalismo, mas desprezando a metafísica que impregna o pensamento idealista (SABINE, 1961). Como se viu no início, Dewey não estava muito satisfeito com as condições da sociedade industrial norte-americana; ele visitou as sociedades comunistas, União Soviética e China, ficando impressionado com a segunda, mas “*persuadiu-se de que a revolução violenta que leva à ditadura não é o caminho para se conseguir uma boa sociedade*” (RUSSELL, 1969: v. IV, 388). Dewey aceitava a validade de determinados aspectos da crítica socialista ao capitalismo, mas não podia aceitar as soluções prescritas por Marx para os males que apontava; na sua opinião, a divisão da sociedade em classes sociais era o reflexo de uma profunda perturbação social, causada pela separação entre produção e consumo (e a concomitante fixação do interesse na produção em detrimento do consumo), que solapa as bases da relação da sociedade, permitindo que uma classe social busque assegurar seu futuro às custas de outra (HORWITZ, in STRAUSS & CROPEY, 1987).

Formado num ambiente religioso e democrático, Dewey nunca escondeu de ninguém que sua crença na democracia tinha um caráter religioso, e que era uma profissão de fé antes de um credo científico. Sua filosofia pouco tem de novo ou revolucionário, o que levou Amaral (1990) a qualificá-lo como uma síntese, não como uma inovação. Entretanto, sua crítica à filosofia política tradicional surge como algo inteiramente diferente, porque não se trata de destruir um elemento do pensamento político (como Marx e Engels na questão do Estado), e sim de expandi-lo: trata-se de retirar a democracia do estrito reino da política e colocá-la como a determinação fundamental de toda a vida humana associada. E, tomada em seu conjunto, sua filosofia apresenta um componente otimista, qual seja, a fé na humanidade e em sua capacidade de resolver os problemas que a afligem; em sua crença na inteligência, na democracia, na

possibilidade de o homem viver em harmonia com a natureza e com seus semelhantes, o pensamento de Dewey parte do pressuposto de que nem tudo está perdido (AMARAL, 1990) - ainda.

4.14) Benedetto Croce (1866-1952)

Benedetto Croce dominou a cena intelectual italiana por cinquenta anos, desde a publicação de seu primeiro livro (em 1902) até sua morte (BELLAMY, 1992). Filósofo e político (foi indicado senador e chegou a exercer um cargo de ministro, pouco antes da subida dos fascistas ao poder), Croce já foi criticado por suas transformações: chegou a ser considerado marxista no final do século XIX, época em que foi discípulo de Antonio Labriola (o primeiro estudioso do marxismo na Itália; posteriormente, decepcionado com os rumos tomados pelo antigo aluno, Labriola romperia relações com ele), aderiu brevemente ao fascismo, nos anos 20, e acabou por se tornar um defensor do liberalismo (TEXIER, in CHÂTELET *et alli*, 1991; BELLAMY, 1992). Dentre os muitos livros que publicou, podem ser destacados: “Materialismo Histórico e Economia Marxista” (coletânea de ensaios publicada originalmente em 1900), “A Estética como Ciência da Expressão” (1902), “Filosofia da Prática” (1909), “Teoria e História da Historiografia” (1912), “História do Reino de Nápoles” (1925), “História da Itália de 1871 a 1915” (1928), “História da Europa no Século XIX” (publicado na década de 30), além de dezenas de artigos e ensaios, reunidos em diversas coletâneas, totalizando cerca de oitenta volumes (SARTORI, 1987, v. 1; DUROZOI & ROUSSEL, 1990; BELLAMY, 1992).

Croce admitia o valor teórico da dialética de Hegel, mas não compartilhava do idealismo deste; de fato, ele não acreditava que a História terminasse sem contradições, pois estas são seu motor (DUROZOI & ROUSSEL, 1990). Croce se valeu do conceito hegeliano de espírito, mas deu a ele um significado diverso do adotado pelo filósofo alemão: sua concepção nada tem de metafísica ou abstrata, estando ligada a todas as realizações do homem; as atividades do espírito possuem uma dimensão teórica, subdividida em intuição (associada ao conceito do **Belo**), lógica (associada ao do **Verdadeiro**), e uma prática, subdividida em disposições econômicas (associadas ao do **Útil**) e éticas (associadas ao do **Bom**), sendo os quatro conceitos derivados diretamente das atividades humanas (para exemplificar, a política é considerada por ele como sendo parte do **Útil**), não podendo ser, portanto, eternos (BELLAMY, 1992). Isso resulta, segundo Bellamy, num problema insolúvel: Croce sempre tentou (e não conseguiu) harmonizar o ético e o econômico, o que causou mudanças em sua concepção da política, que ora surge como amoral, ora como determinada por alguns ideais éticos. O hegelianismo de Croce levou-o a desprezar a diferença entre o ser e o devir, e isso levou-o a ser excessivamente realista, num momento, e excessivamente idealista noutro (SARTORI, 1987, v. 1).

Resumir aqui todas as idas e vindas do pensamento crociano é impossível. Após seu rompimento com Labriola (que se dedicaria a criticar o ex-discípulo - o que Gramsci faria posteriormente em seus

escritos publicados nos “Cadernos do Cárcere”), Croce colaborou com o francês Georges Sorel, ligado ao sindicalismo anarquista, tendo publicado obras deste na Itália, e tendo seus artigos vertidos para o francês por meio dele [segundo Sprigge (IN MAYER, 1939), Croce tornou Sorel uma grande influência na Itália]; sua amizade com Giovanni Gentile acabaria por levá-lo a apoiar (ainda que por curto período) Mussolini, tornando-se posteriormente seu opositor (TEXIER, in CHÂTELET *et alli*, 1991). Ele chegou a apoiar o *Duce*, que lhe surgiu como um político prático - mas se decepcionou quando constatou a diferença entre sua visão de Estado e a do líder fascista (BELLAMY, 1992). Apesar de tudo, Croce pode ser considerado um liberal conservador (BELLAMY, 1992). Mas suas relações com o liberalismo foram muito tensas: inicialmente, sua preocupação com a política “real” levou-o a condenar muitas idéias liberais. No entanto, após sua desilusão do fascismo, ele se viu quase obrigado a aderir ao liberalismo: Croce escreveu, na década de 40, que o fascismo era uma negação da tradição italiana de liberdade (VINCENT, 1992).

A dita visão crociana de Estado relega essa instituição a um papel “econômico” (voltado, portanto, ao conceito do Útil), e não ético: há uma diferença entre ética e política, e o Estado só pode se voltar para esta última; na sua concepção, “*o Estado permanecia uma entidade utilitarista, (...) segundo as necessidades da época. O Estado era um órgão de força, e somente as associações culturais encontradas na sociedade civil podiam mobilizar o consentimento do populacho*” (BELLAMY, 1992: 253). No entanto, é preciso fazer a ressalva que, no sistema de Croce, o ético e o econômico são inseparáveis na prática; ainda que conceitualmente estejam separados, os únicos ideais aceitos por ele são aqueles que possuem alguma fundamentação no real (BELLAMY, 1992).

Croce se preocupou com a questão da democracia. Em sua “História da Europa no Século XIX”, Croce estudou as relações entre liberalismo e democracia, concluindo-se pela sua oposição (ao contrário de muitos de seus contemporâneos) em três importantes aspectos: os indivíduos, segundo os liberais, não são perfeitamente iguais (como querem os democratas), pois possuem capacidades diferentes (mais especificamente, são iguais enquanto homens, mas não enquanto cidadãos); o povo não pode ser considerado uma massa resultante da soma de forças iguais, e sim algo diferenciado e dividido em classes; por fim, há uma elite política soberana, e a soberania de uma nação se encarna nos governantes, e não nos governados (GRUPPI, 1980). Croce aceitava a democracia apenas com a ressalva de que se garantisse que apenas os melhores governariam a sociedade (BELLAMY, 1992) - o que soa muito mais como uma concepção meritocrática de governo do que propriamente democrática.

Segundo Sartori (1987, v. 1), Croce era demasiado realista para ser democrata (a política, em sua visão, como parte da realidade, deveria estar voltada para a prática) - mas foi obrigado a se tornar um defensor da democracia quando se decepcionou com o fascismo. E, ainda conforme Sartori, ele reduziu o liberalismo a um ideal de Liberdade, pois seu realismo conflitava com as idéias que possuía do liberalismo - que, segundo Bellamy (1992) chegou a ser considerado por ele tão utópico quanto o comunismo. O grande problema, na visão de Croce, estava nas discussões “teóricas”: em sua concepção, “*(...) os filósofos não deviam se intrometer nas questões políticas, que eram simplesmente uma questão de força e*

utilidade social” (BELLAMY, 1992: 251). A figura platônica do rei-filósofo era mais uma vez sepultada - dessa vez, quase que definitivamente.

As concepções de Croce, impossíveis de serem resumidas em um espaço tão curto e, em mais de um momento, aparentemente contraditórias, chegam a um resultado final que não pode ser esquecido. Com ele, a revisão idealista do liberalismo, o mais próximo que este sistema político chegou de uma concepção realmente ética, foi destruída e denunciada como crença ou **metapolítica**; segundo Bellamy (1992), muitos dos dilemas hoje enfrentados pelos liberais foram apontados ou previstos por ele. Mas o resultado de suas idéias vai além disso: a Liberdade, único conceito ao qual ele reduziu o liberalismo, torna-se insuficiente como valor a dirigir toda a sociedade, e “(...) desde que o mundo social não mais incorporava os valores do liberalismo, um apelo à vida interior da comunidade não podia proporcionar a base para uma existência social orientada por valores liberais. A força oferecia o único meio de se evitar a hobbesiana ‘guerra de cada um contra todos’. Diante desta perspectiva, Croce morreu temendo o ressurgimento de um novo barbarismo” (BELLAMY, 1992: 262). Os anos (e, naturalmente, os fatos) vindouros apresentarão duas alternativas com as quais será possível tratar dos temores do pensador italiano: ou farão justiça a Croce, confirmando seus medos mais sombrios, ou o sepultarão completamente como um profeta fracassado.

4.15) Max Weber (1869-1920)

Max Weber surge como um dos principais cientistas sociais de todos os tempos, cuja contribuição ao progresso dessas ciências ainda permanece como objeto de interesse para muitos estudiosos. Paralelizando-o com seus contemporâneos, Philippe Raynaud escreve: “entre todas as grandes obras da sociologia no começo do século XX, **Economia e Sociedade** brilha com um fulgor singular: enquanto o valor da obra de Pareto permanece contestado e os trabalhos de Durkheim parecem, freqüentemente demais, marcados pelo contexto político e epistemológico de seu tempo, as análises de Max Weber sobre o capitalismo, sobre a sociologia da religião ou sobre a significação da burocratização das sociedades modernas não cessaram de informar o pensamento científico e político contemporâneo” (in CHÂTELET *et alli*, 1991: 1267). Para Raynaud, com Weber a sociologia assume um caráter objetivo e rigoroso, mas ao mesmo tempo abandona a pretensão, típica da filosofia racionalista, de uma explicação teórica e prática da realidade social.

A obra de Max Weber surge, assim, como um monumento dentro da sociologia. No entanto, ela não se prende a essa ciência, estendendo-se também aos campos da política, da economia e da metodologia das ciências. Além do já citado “Economia e Sociedade”, publicado (ainda que incompleto) postumamente em 1922, Weber deixou uma grande quantidade de livros bastante conhecidos, podendo ser destacados os seguintes: “História das Instituições Agrárias” (1890), “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”

(1904), “História Econômica Geral” (1919-20, compilado de um curso ministrado na Universidade de Munich), bem como diversos ensaios, artigos e conferências, reunidos postumamente em livros como “Ensaio de Sociologia”, “Metodologia das Ciências Sociais”, “Ciência e Política: Duas Vocações”, “Parlamento e Governo na Alemanha Reunificada”, entre outros.

Por motivos de espaço e de coerência com os objetivos deste trabalho, a apresentação do pensamento de Max Weber irá se restringir a uns poucos aspectos: em primeiro lugar, a idéia de **tipo ideal** (uma das principais contribuições do autor à epistemologia das ciências sociais), seguindo-se as teorias da racionalidade (e das formas de ação a ela associada), a ética e, por fim, uma rápida exposição do pensamento estritamente político, destacando-se sua relação com o liberalismo alemão do princípio do século e a questão da burocratização da sociedade. As extensas análises sobre a economia e o capitalismo serão deixadas de lado (ainda que se reconheça sua importância, elas não fazem parte do objeto deste trabalho), enquanto que o pensamento sobre a religião foi mencionado na seção referente à Reforma Protestante.

Max Weber introduziu nas ciências sociais a noção de **tipo ideal**; este é “(...) *um conceito que, sem corresponder a uma realidade observável, é obtido aceitando-se as características dos fatos observados para classificá-los ou organizá-los mais claramente*” (DUROZOI & ROUSSEL, 1990: 467) ou, mais precisamente, “(...) *uma ficção heurística com a qual o cientista ordena uma série de aspectos recorrentes da realidade. Os ‘tipos ideais’ são conceitos puros que necessariamente representam deformações da realidade*” (RAMOS, 1946: 131). O tipo ideal é, portanto, um conceito elaborado pelo cientista, não uma descoberta; Weber se mostrava um tanto cético para com a interpretação humana da História, admitindo que somente por meio dos tipos ideais essa tarefa pode ser empreendida (RAMOS, 1946). Raynaud (in CHÂTELET *et alli*, 1991) acentua: o tipo ideal é construído pelo pensamento a partir da realidade, mas não é empírico; o sociólogo é o cientista adequado para criar esses tipos, com os quais ele retira conceitos que permitem o estudo das individualidades históricas. Ramos (1946) chama a atenção para a importância dos tipos ideais: na sociedade, somente formas híbridas são encontradas, mas é por meio da construção típico-ideal que se pode intervir na organização da sociedade, desembaraçando-a dos obstáculos que a impedem de atingir a forma plena, mais desenvolvida, expressada pelo tipo.

A teoria weberiana da racionalidade, uma de suas contribuições mais conhecidas às ciências sociais, é por muitos considerada o âmago de sua obra (BERLINCK, in WEBER, 1993). Weber distingue racionalidade e irracionalidade em termos de função, não de substância, o que implica em dizer que um ato ou ação de um homem é racional dentro de um determinado sentido, podendo simultaneamente ser irracional em outro (RAMOS, 1946). A racionalidade assume, em Weber, duas formas: instrumental (*Zweckrationalität*) e substantiva (*Wertrationalität*), sendo a primeira determinada pelos resultados esperados, ou seja, pelo cálculo das conseqüências que o ato carrega, e a segunda determinada pelos valores, independente das expectativas de sucesso (RAMOS, 1981). A racionalidade, por estar ligada à ação do homem, conduz Weber a enunciar uma teoria das formas de ação. Estas consistem em quatro

tipos: ação racional no tocante aos fins, racional no que tange aos valores, afetiva e tradicional. Cada ação pode ser definida da seguinte maneira: *“a ação social efetiva e a tradicional são respectivamente determinadas por estados emotivos ou sentimentais e por costumes, sendo nula ou escassa a avaliação sistemática de suas conseqüências. A ação racional no tocante a valores é fortemente portadora de consciência sistemática de sua intencionalidade, visto que é ditada pelo mérito intrínseco do valor ou dos valores que a inspiram, bem como é indiferente aos seus resultados. (...) A ação racional no tocante a fins é sistemática, consciente, calculada, atenta ao imperativo de adequar condições e meios a fins deliberadamente elegidos”* (RAMOS, 1983: 38). Berlinck (in WEBER, 1993) é mais sintético: a ação racional tradicional é baseada em hábitos arraigados, a afetiva (*affektuel*) se baseia nas afeições do agente, a ação no tocante aos valores (*wertrational*) se baseia na crença no valor de um determinado comportamento (independentemente de considerações de sucesso externo), e a ação no tocante aos fins (*zwekrational*) se baseia na expectativa de comportamento e nos objetos da situação externa, usando-a como meios para atingir os fins.

As quatro formas de ação não podem ser consideradas no mesmo plano; as duas últimas são eminentemente voltadas para a **atividade**, ou seja, para a relação dos indivíduos com seus semelhantes, mas de uma forma tal que o indivíduo confira a essa relação uma significação, enquanto que as duas primeiras são apenas ações (RAYNAUD, in CHÂTELET *et alli*, 1991). Estudando a forma pela qual o homem se integra à coletividade, Weber distingue entre comunidade (*Gemeinschaft*) e sociedade (*Gesellschaft*), sendo a primeira a relação social baseada na ação afetiva ou tradicional (ou seja, nos sentimentos subjetivos) e a segunda a relação social baseada num compromisso de interesses racionalmente motivados, ou numa união ou coordenação de interesses, ambos no tocante a fins ou valores (RAMOS, 1946; RAYNAUD, in CHÂTELET *et alli*, 1991). A sociedade torna-se um agrupamento *“(...) quando um contrato explícito une seus membros; empreendimento, quando sua finalidade é determinada de modo racional; instituição, se o empreendimento puder impor aos membros seus comportamentos mediante decretos ou leis”* (CHÂTELET *et alli*, 1982: 326).

Weber também faz uma distinção no que tange à ética. Ele estabeleceu duas formas ou orientações para a ação no mundo político, ou seja, a ética do valor absoluto (*Gesinnungsethik*) ou da convicção, e a ética da responsabilidade (*Verantwortungsethik*), sendo diferenciadas pela vinculação, ou não, às conseqüências dos atos (RAMOS, 1946; COHN, in WEBER, 1993); as duas éticas se vinculam, respectivamente, à ação racional referente a valores e à referente aos fins, mas não são antagônicas e nem encontradas em estado puro, isto é, um indivíduo não atua exclusivamente de acordo com uma delas, desprezando a outra (RAMOS, 1983). A ética do valor absoluto ou da convicção, vinculada a uma crença inexorável, é apenas marginalmente observável na política (COHN, in WEBER, 1993); Ramos (1946) observa que ela é incompatível com ao caráter secular da sociedade moderna e, pelo seu caráter absolutista, tende a sustentar a tirania e a ditadura. Por outro lado, *“(...) a ética da responsabilidade orienta aquelas ações em que altos riscos são assumidos em nome da capacidade do ator de responder pelas suas*

consequências” (COHN, in WEBER, 1993: 15), e a preocupação se dirige para a substância da ação antes de seu fim (RAMOS, 1946).

Antes de passar para a questão do pensamento estritamente político de Weber, deve-se fazer menção à teoria das formas de dominação. A ordem política se caracteriza por uma dualidade, a saber, a tendência ao conflito e a tendência à integração; assim, obrigatoriamente emerge uma forma de dominação (*Herrschaft*) que permite a formação de um grupo político, e “*o Estado, então, é essa instituição que exerce a dominação no espaço (um território) e no tempo a história), esse monopólio da violência física legítima*” (CHÂTELET *et alli*, 1982: 326). Toda forma política, portanto, pressupõe uma forma de dominação (RAYNAUD, in CHÂTELET *et alli*, 1991). Weber considerava a existência de três tipos ideais de dominação (e subjacentemente de autoridade), a saber, a forma racional-legal, a tradicional e a carismática.

A **dominação racional-legal** baseia-se num poder racional, estabelecido pelo direito e legitimado pela existência de regras legais e gerais, sendo típica dos Estados burocráticos (CHÂTELET *et alli*, 1982). Esta forma repousa sobre a crença na legalidade dos regulamentos e no direito de fornecer diretrizes por parte daqueles que a exercem (RAYNAUD, in CHÂTELET *et alli*, 1991), sendo também fundamentais a impessoalidade da obediência às ordens de um soberano, os princípios da competência e da hierarquia administrativa, a especialização e o saber profissional, a separação entre os patrimônios público e privado e a subordinação do soberano a leis específicas que limitam seu arbítrio (RAMOS, 1946). A **dominação tradicional**, por sua vez, repousa sobre a crença de que existem tradições eternas, santificadas, e na legitimidade daqueles que exercem o poder com base nessas tradições (RAYNAUD, in CHÂTELET *et alli*, 1991), não havendo originalmente um quadro administrativo nos moldes burocráticos: essas funções são exercidas por “iguais” ao soberano (gerontocracia ou patriarcalismo); com o surgimento de um quadro administrativo, a dominação tradicional se converte em patrimonialismo (RAMOS, 1946). É a forma típica das monarquias absolutas, e é o passado que determina a aceitação das regras (CHÂTELET *et alli*, 1982).

A **dominação carismática** mercede uma formulação mais ampla, devido ao caráter que Weber lhe conferiu em termos políticos. O carisma, inicialmente, é uma qualidade absolutamente extraordinária, pertencente a uma personalidade específica; o soberano carismático é sagrado, profético, criador ou heróico (RAMOS, 1946; RAYNAUD, in CHÂTELET *et alli*, 1991). O líder carismático detém toda a autoridade, e em casos excepcionais delega aos súditos alguma fração desta; o exemplo mais perfeito dessa forma é o bonapartismo (CHÂTELET *et alli*, 1982). Ramos (1946) sublinha: a dominação carismática é transitória (devido ao seu caráter extraordinário), tendendo a se transformar em tradicional ou racional-legal (burocrática). No entanto, sublinha Raynaud, Weber enxergava nessa forma uma alternativa à burocratização inexorável da sociedade: “(...) dentro da política moderna, o ascendente carismático do chefe poderia ser uma alternativa para o anonimato e para o cinza burocráticos” (in CHÂTELET *et alli*, 1991: 1282). Cohn (in WEBER, 1993) vai mais adiante: Weber criou a figura do “presidente carismático”, que não é, em hipótese alguma, um ditador, tendo sido eleito diretamente pelo povo e

podendo ser destituído por este. O pensador alemão estava interessado numa reinterpretação anti-autoritária da dominação carismática, e sublinhava que o reconhecimento do líder era por meio da eleição, e o carisma é considerado a “(...) *‘grande força revolucionária na história’, capaz de mudar os destinos de nações e culturas inteiras, mediante a proposição bem sucedida de novas orientações para a conduta dos homens*” (COHN, in WEBER, 1993: 19).

Visto isso, pode-se passar para um rápido exame do pensamento estritamente político de Max Weber. Em primeiro lugar, deve-se considerar que ele foi considerado um liberal, mas não na acepção clássica da palavra: trata-se de *“um liberal singular: elitista, competitivo, adepto do mais implacável realismo político na busca dos objetivos do poder com todos os meios que não firam as liberdades individuais, sempre pronto a levar suas questões ao extremo limite”* (COHN, in WEBER, 1993). Bellamy sublinha: Weber, sempre preocupado com a burocratização da sociedade moderna, empreendeu uma reelaboração do liberalismo *“(...) como um conjunto de procedimentos e instituições que, pela redistribuição do poder, veio a ser capaz de dar expressão a uma pluralidade de valores opostos na sociedade, e assegurar uma acomodação entre eles”* (BELLAMY, 1992: 368).

Cumprе mencionar também o pensamento weberiano sobre a democracia. Cohn (in WEBER, 1993) destaca que, para Weber, a democracia é apenas um meio na luta pelo poder; mais importante do que a igualdade, em seu sistema, é a liberdade. J. P. Mayer (1939) trata das desconfianças de Weber em relação à democracia na Alemanha durante a República de Weimar que, em sua opinião, assentava sobre bases muito frágeis para se perpetuar. Segundo Cohn (in WEBER, 1993), a teoria da democracia em Weber se apóia na sua concepção do presidente carismático, diretamente eleito pelo povo, mas obrigatoriamente dotado de certas características que o tornam uma personificação da soberania (o que representa uma inversão completa do princípio rousseauiano da democracia, destaque-se). Bellamy (1992) segue pelo mesmo caminho, demonstrando que Weber tratou de colocar condições à possibilidade de uma democracia direta (organizações locais, pouca diferença entre as posições sociais, funções administrativas simples e estáveis e treinamento da população na questão da determinação dos meios), condições estas que tornam impossível essa forma nas grandes sociedades modernas; para ele, a visão weberiana de democracia passava necessariamente pela sua busca de um modelo de líder, o qual deveria apresentar três características principais: em primeiro lugar, o líder deveria ser nacional e popularmente eleito, de forma a evitar regionalismos; deveria ter autoridade suficiente (reconhecida pela população) para, se necessário, impor políticas impopulares; por fim, deveria ser eleito diretamente pela população para poder assegurar uma liderança ao mesmo tempo forte e responsável - o que implica em proibir a indicação do presidente pelo Parlamento (BELLAMY, 1992).

Para Weber, a política é essencialmente a disputa entre grupos, classes e indivíduos, em busca da promoção de seus interesses; dentro dessa visão, torna-se claro que ele *“(...) julgava que o principal benefício da democracia está vinculado, necessariamente, à sua promoção de uma disputa gladiatória por eleições, pelas quais um verdadeiro líder necessariamente emergiria”* (BELLAMY, 1992: 348).

Dentro de tal esquema, o partido político desempenha um papel importante. Segundo Ramos (1946), Weber distinguia os partidos políticos de acordo com sua finalidade: existem “(...) *partidos de patronagem, quando o seu objetivo é colocar no poder determinado chefe; (...) partidos estamentais ou classistas, quando são representativos de determinadas camadas e ideológicos, quando se interessam pela reconstrução da sociedade, conforme os ditames de uma nova concepção de mundo*”, sendo as duas primeiras formas inadequadas para um sistema democrático-representativo (RAMOS, 1946: 136; grifos do autor) Esses partidos e seu confronto devem, como visto, produzir uma liderança nacional (COHN, in WEBER, 1993).

Para Weber, o eixo central da luta política moderna é a burocratização (COHN, in WEBER, 1993). Este processo, à luz das características da burocracia como tipo ideal (racionalidade, centralização da autoridade e impessoalidade), é não-racional e “(...) *significa proliferação de organismos sem conexão com as exigências gerais da funcionalidade, acentuação dos aspectos formais e processuais sobre os aspectos substanciais com a conseqüente morosidade das atividades e redução das tarefas desempenhadas, sobrevivência e elefantíase de organismos que não desempenham mais alguma função efetiva e, finalmente, triunfo da organização - a burocracia - sobre suas finalidades*” (BENCINI, in BOBBIO *et alli*, 1983: v. 1, 130). Weber sabia que a burocracia exigia um tipo especial de ser humano para funcionar à perfeição, que necessita de ordens, que seja impessoal e devotado ao dever, sem iniciativa pessoal, tipo este que muito o apavorava; ele também temia as conseqüências de uma subida dos burocratas ao poder, dominando o Estado, porque a burocracia cria uma nova hierarquia que se difunde por toda a sociedade, fazendo com que mais e mais indivíduos procurassem desenvolver as mesmas características e, pior que isso, uma vez que ela tomasse o poder, não seria fácil desalojá-la (BELLAMY, 1992). Em seus estudos sobre a Alemanha sob Bismarck, ele demonstra os limites da racionalidade burocrática (a partir do ponto de vista de sua própria eficácia) e evoca a possibilidade de uma racionalidade estritamente política, a qual seria irredutível à burocratização (RAYNAUD, in CHÂTELET *et alli*, 1991).

A obra de Max Weber presta-se a muitos tipos de interpretação. Pode-se dirigir o foco para a burocracia tanto como tipo ideal para as organizações humanas quanto como uma imagem de pesadelo. Pode-se chamá-lo, em termos políticos, de conservador, nacionalista ou liberal, sem que se incorra absolutamente em erro em nenhum dos casos. O fato é que, nas ciências sociais, Weber ocupa um lugar de extrema importância, não se encontrando quem negue sua importância para o desenvolvimento da sociologia moderna. Em termos políticos, como mencionado anteriormente, ele desenvolveu um projeto de reconceituação do liberalismo, que “(...) *proporciona as bases de um liberalismo político pluralista, fundamentado na democratização da ética da responsabilidade e adequado às necessidades de um mundo desencantado e burocrático, sufocado pelo poder corporativo*” (BELLAMY, 1992: 368-369). Em termos de ciência, talvez a melhor expressão tenha sido dada por Philippe Raynaud, ao analisar a controvérsia contemporânea em torno da obra de Weber: “(...) *quer se interroge sobre a possibilidade,*

para o individualismo metodológico, de compreender culturas 'hostis' como a Índia (Stern), quer se critique a subestimação por Weber dos fenômenos de 'disfuncionamento' dentro dos organismos burocráticos (Merton, 1968), ou quer se tente ultrapassar o 'decisionismo' weberiano (Habermas, 1973, 1983), é sempre ao sistema de categorias de *Economia e Sociedade* que se é remetido" (in CHÂTELET et alli, 1991: 1283).

4.16) Antonio Gramsci (1891-1937)

Antonio Gramsci é reconhecidamente um dos principais nomes do pensamento político marxista, não apenas neste século, mas em todos os tempos. Ele pode ser considerado como o sistematizador da teoria política que Marx e Engels deixaram apenas como indicação ou como referência em seus escritos (CARNOY, 1984) ou, em outro ponto de vista, como um "ampliador" dos conceitos deixados pelos dois pensadores alemães que, ainda que tenham sido desenvolvidos por Lenin, ainda eram muito restritos (COUTINHO, 1994). Seja como for, os escritos de Gramsci "(...) mantêm-se no quadro do socialismo marxista, ao mesmo tempo em que lhe aportam uma contribuição original no sentido de flexibilizar as relações entre o ideológico-político e o econômico" (CHÂTELET et alli, 1982: 209). Gramsci participou da fundação do Partido Comunista Italiano (P. C. I.) em 1921, mas afastou-se progressivamente deste, devido ao seu posicionamento em relação à União Soviética (DUROZOI & ROUSSEL, 1990). Ele deixou diversos artigos (especialmente enquanto editou o jornal "A Nova Ordem"), mas a maior parte do seu pensamento está contida nos "Cadernos do Cárcere", escritos quando de seu encarceramento pelos fascistas em 1929.

A importância do pensamento gramsciano para o desenvolvimento do marxismo começa a se delinear no princípio dos anos 20. Nessa época, como destaca Luciano Gruppi (1980), Gramsci estava voltado para a compreensão do pensamento de Lenin, o qual ele buscava aproximar do movimento operário italiano, a ponto de considerar as Comissões Internas dos operários das fábricas italianas como um equivalente para a instituição russa dos Soviotes, e concluiu que, por meio das Comissões, o operário se transforma de simples assalariado em **produtor**, isto é, num tipo de trabalhador que já apresenta uma consciência social, que transcende os limites de sua classe social e de seus interesses imediatos; é necessário, portanto, aumentar o poder dessas Comissões, tornando-as mais poderosas e representativas, o que significaria tornar o Estado italiano um Estado operário antes da própria tomada de poder pelos comunistas (GRUPPI, 1980). No entanto, o fracasso da experiência de 1919-20, com a ocupação das fábricas e uma greve geral, levou Gramsci a mudar o direcionamento de seu pensamento.

É este redirecionamento que torna Gramsci tão importante dentro do quadro do pensamento marxista. Ele viu a necessidade de se aprofundar na questão do Partido e seu papel na revolução e, mais importante, de explorar o quadro institucional de seu país antes de se passar para o processo revolucionário

(GRUPPI, 1980). Gramsci concluiu que a revolução comunista não foi bem sucedida nos países da Europa Ocidental devido às condições destes serem muito diferentes das da Rússia czarista (a qual, por motivos de censura, ele chamava “Oriente” em seus “Cadernos”): *“no Oriente, o Estado era tudo e a sociedade civil era primitiva e gelatinosa; no Ocidente, entre Estado e sociedade civil havia uma relação equilibrada: a um abalo do Estado, imediatamente se percebia uma robusta estrutura da sociedade civil. O Estado era apenas uma trincheira avançada, por trás da qual estava uma robusta cadeia de fortalezas e casamatas: a proporção variava de Estado para Estado, como é evidente, mas precisamente isso exigia um cuidadoso reconhecimento de caráter nacional”* (GRAMSCI, in COUTINHO, 1994: 58). A conclusão de Gramsci toca em dois pontos-chave de sua reelaboração do conceito marxista de Estado, que é a questão da sociedade civil e sociedade política (ou Estado), e a idéia de revolução como **guerra de posições**.

Fazendo uma “politização” do conceito marxista de Estado, Gramsci ampliou-o para poder utilizá-lo em suas teorias, o que o levou a contradizer Lenin, cujas concepções de Estado e revolução ainda eram muito restrita (CHÂTELET *et alli*, 1982), ainda que perfeitamente adequadas a países semelhantes à Rússia; no entanto, é preciso sublinhar que ele não julgava estar negando Lenin, e sim “adaptando-o” às condições muito diferentes das sociedades ocidentais (PORTELLI, in CHÂTELET *et alli*, 1991). Assim, a dicotomização sociedade civil/sociedade política, e sua união para a formação do conceito de Estado numa visão ampliada, faz-se absolutamente necessária. Marx definira a sociedade civil como estrutura; Gramsci, ao contrário, considera-a superestrutura, isto é, ela é *“(...) o complexo das relações ideológicas e culturais, a vida espiritual e intelectual, e a expressão política dessas relações torna-se o centro da análise, e não a estrutura”* (CARNOY, 1984: 93). Mais especificamente, a sociedade civil representa o conjunto das instituições que representam os interesses das classes sociais, assim como a produção dos valores e ideologias dessas classes (COUTINHO, 1994). A sociedade política, por sua vez, é *“(...) o conjunto de aparelhos através dos quais a classe dominante detém e exerce o monopólio legal ou de fato da violência; trata-se, portanto, dos aparelhos coercitivos do Estado, encarnados nos grupos burocrático-executivos ligados às forças armadas e policiais e à imposição das leis”* (COUTINHO, 1994: 53).

Cumprе mencionar que Gramsci chama a atenção para um detalhe de suma importância: a distinção entre as duas sociedades, civil e política, é metodológica, e não orgânica: os dois conceitos estão fundidos na prática, não sendo possível diferenciá-los (GRUPPI, 1980). Essa distinção metodológica se dá em dois momentos: a função e a materialidade social de cada tipo, e em conjunto, elas formam o Estado em sentido amplo, ou seja, a soma de sociedade civil e sociedade política, a hegemonia e sua coerção associada (CHÂTELET *et alli*, 1982; COUTINHO, 1994). O grande mérito de Gramsci foi concluir que o Estado capitalista não é apenas violência e opressão: há momentos de consenso dentro dele, momentos estes que exigem que a revolução comunista seja gradativa e processual (CHÂTELET *et alli*, 1982). Mais do que isso, ele representa um avanço em relação ao economicismo do marxismo anterior: a sociedade civil se

torna uma esfera específica, com sua legalidade própria, e passa a mediar as relações entre a base econômica e o Estado ou sociedade política (COUTINHO, 1994).

Sendo assim, de que forma a classe dominante exerce seu poder sobre o Estado (em sentido amplo)? Gramsci resgatou da reflexão marxista o conceito de **hegemonia**, e deu a ele uma importância substancial em seu sistema. Conceitualmente, a hegemonia é uma relação contínua de poder dentro da sociedade, relação esta que não se manifesta apenas na coerção física: ela é “(...) *acima de tudo, capacidade de direção intelectual e moral, em virtude da qual a classe dominante, ou aspirante ao domínio, consegue ser aceita como guia legítimo, constitui-se em classe dirigente e obtém o consenso ou a passividade da maioria da população diante das metas impostas à vida social e política de um país*” (BELLIONI, in BOBBIO *et alli*, 1983: v. 1, 580; grifo do autor). A hegemonia é, portanto, o predomínio ideológico das classes dominantes sobre a subalterna, havendo, dentre o conjunto das classes dominantes, uma fração que se torna a classe dirigente; as classes dominantes impõem sua visão de mundo como universal e moldam, com base nela, os interesses da classe subalterna (CARNOY, 1984). A hegemonia se expressa tanto na sociedade civil quanto na política, e dessa forma o Estado (no sentido restrito) se torna uma parte do aparelho hegemônico; no entanto, na sociedade capitalista, a burguesia é incapaz de manter sua dominação sobre o aparelho de Estado (que deveria ser um “educador”, absorvendo toda a sociedade e assimilando-a à visão de mundo burguesa), mas este “(...) *continua a se comportar como se a burguesia pudesse, e realmente quisesse, exercer sua função de um contínuo movimento em expansão; na verdade, ele impõe as leis burguesas como se houvesse apenas uma classe e uma sociedade*” (CARNOY, 1984: 101). Dessa maneira, uma classe social que deseje ser dominante tem que ser necessariamente dirigente, se deseja assumir o poder governamental (COUTINHO, 1994).

Se é dessa forma que a burguesia exerce seu poder de dominação na sociedade, e se é desta forma que o proletariado deve agir se deseja assumir o controle político, então é óbvio que a teoria gramsciana da revolução deve ser diferente da de Lenin. De fato, Gramsci estava consciente que sua teoria do Estado implicava numa redefinição do conceito de revolução, uma nova estratégia, gradual e antigolpista, que pode ser sintetizado na seguinte fórmula: “*a expansão da hegemonia das classes subalternas implica a conquista progressiva de posições através de um processo gradual de agregação de um bloco histórico, que inicialmente altera a correlação de forças na sociedade civil e termina por impor a ascensão de uma nova classe (ou bloco de classes) ao poder do Estado*” (COUTINHO, 1994: 60; grifo do autor). Antes de se explicitar essa idéia, é preciso se deter um pouco mais no conceito de bloco histórico, o qual consiste na “(...) *articulação precisa, numa situação histórica determinada, entre a estrutura social (as classes) e a superestrutura ideológica e política*” (CHÂTELET *et alli*, 1982: 210); o bloco histórico é, portanto, mantido coeso por força da ideologia, que pode manter unidas classes sociais com interesses diferentes e mesmo antagônicos (GRUPPI, 1980). O papel da ideologia é fundamental: uma classe social só poderá pretender possuir a hegemonia dentro da sociedade se estiver amparada numa ideologia própria, e só alcançará a posição hegemônica se sua ideologia (enquanto concepção de mundo) puder rivalizar com as

demais existentes na sociedade, e alcançar a vitória nesse embate; ao vencer, uma ideologia deve se mostrar não somente como uma superação da anterior, mas também como herdeira e continuadora de tudo que esta possuía de bom (PORTELLI, in CHÂTELET *et alli*, 1991) - o que parece ser conflitante com a teoria marxiana original. Como consequência dessa concepção, destaca Portelli, uma classe social só pode se tornar dominante se for **nacional**.

Uma classe social, ensina Gramsci, só pode ser uma classe dominada se aceitar a dominação: ela aceita passivamente a ideologia da dominante, porque não possui sua própria visão do mundo e, caso se rebele, o único efeito é um simples abalo na ordem política, pois não é capaz de tomar o poder (GRUPPI, 1980). A burguesia, então, domina a classe operária porque esta não possui sua própria ideologia. Para romper com esse quadro, *“é necessário (...) todo um processo a fim de que as classes subordinadas fiquem autônomas, se dêem um partido, uma linha política, uma concepção cultural. Então, conquistada essa autonomia, lutam para ficar hegemônicas, dirigentes”* (GRUPPI, 1980: 82). Portanto, a teoria da revolução comunista em Gramsci passa por dois momentos: o desenvolvimento da consciência de classe do proletariado no plano nacional e a conquista da hegemonia, isto é, a imposição da ideologia proletária à sociedade, são o primeiro momento; somente depois disso pode o proletariado lutar pelo poder político, pela ascensão ao posto de classe dominante. Segundo Coutinho (1994), para Gramsci essa ideologia do proletariado já existia: era o marxismo.

No entanto, a conquista da hegemonia na sociedade não é um processo simples nem mesmo rápido. Em primeiro lugar, é preciso que a hegemonia da classe ora dominante esteja em crise, ou seja, que a classe dominante esteja separada do partido político que a representa (neste caso, o partido não é considerado como sua expressão legítima pelos membros dessa classe), e todos os demais elementos ampliam seu poder e autonomia; tais crises *“(...) são o resultado de atos impopulares das classes dirigentes (através do Estado) ou do intensificado ativismo político de massas anteriormente passivas”* (CARNOY, 1984: 105). O segundo momento, dentro desse quadro de crise da hegemonia, é a guerra de posições: simplesmente tomar o poder no Estado, por meio de um “ataque frontal” a este, não garante ao proletariado a posição de classe dominante; é preciso que essa guerra seja empreendida após um cuidadoso estudo das especificidades de cada país, de forma que se possa criar uma contra-hegemonia proletária (uma visão de mundo alternativa à dominante, capaz de oferecer respostas adequadas às questões que estão causando a crise de hegemonia desta), cujas instituições e organizações se tornam os fundamentos de uma nova ordem moral, tudo dentro de um quadro de tomada de consciência por parte do proletariado e de ação do partido político (CARNOY, 1984).

Antes de passar para o terceiro momento da revolução, é conveniente tratar um pouco mais da questão do partido político em Gramsci pois, *“(...) ao contrário de Lenin, ele não via o partido revolucionário como uma ‘vanguarda’, trazendo a consciência socialista do exterior. O partido de Lenin funde antigos trabalhadores e antigos profissionais de origem burguesa numa única unidade coesa de intelectuais organizadores que desenvolvem uma política e uma estratégia para a classe operária.*

Gramsci, por sua vez, relaciona o partido revolucionário à classe trabalhadora como um todo” (CARNOY, 1984: 112; grifo do autor). O partido, em Gramsci, é muito mais voltado para a massa do que em Lenin, mas também é um produto de cima para baixo: é o reformador intelectual e moral que educa as massas, e dessa forma poderá conduzi-las à hegemonia na sociedade e ao poder político (GRUPPI, 1980). E nesse processo, a ação dos intelectuais, terceiro momento da revolução comunista, é importantíssima.

Os intelectuais são “funcionários da superestrutura”, pois são eles que garantem a hegemonia da classe dirigente por meio da elaboração e difusão de sua visão do mundo e, embora eles possuam uma relativa autonomia (CHÂTELET *et alli*, 1982), não formam, como dizia Karl Kautsky, uma classe social independente; cada classe produz seus próprios intelectuais (CARNOY, 1984). Há dois tipos de intelectual, o orgânico e o “tradicional”: *“para Gramsci, intelectual orgânico é aquele gerado pela classe social em seu desenvolvimento, sendo seu papel fundamental o de dar uma consciência homogênea à classe a que se vincula”*, podendo estar ligado tanto ao proletariado quanto à burguesia, enquanto que os “tradicionais”, *“(...) por não estarem diretamente ligados às classes sociais fundamentais, possuem uma maior autonomia em face dos interesses sociais imediatos”*, sendo exemplos destes os intelectuais ligados a instituições como a Igreja e as universidades, podendo ser conservadores ou revolucionários (ambas as citações extraídas de COUTINHO, 1994: 115). O partido revolucionário deve incluir não apenas os intelectuais orgânicos ligados à classe que representa, mas também os intelectuais “tradicionais” (ou “profissionais”) da própria burguesia que porventura estejam descontentes com esta, bem como os intelectuais “tradicionais” provenientes do proletariado, para que sua ação revolucionária seja bem sucedida (CARNOY, 1984).

Em suma, esta é a teoria da revolução em Gramsci: um processo gradual, progressivo, e não uma explosão. Essa teoria não é apenas uma explicação para o fracasso das revoluções comunistas no Ocidente, como também um guia para aqueles que tentassem realizá-las no futuro. A importância da contribuição de Gramsci para o marxismo e para as próprias ciências sociais, no entanto, não se resume a esse ponto. Carlos Nelson Coutinho (1994) sumariza essas contribuições nos seguintes pontos: a crítica gramsciana às ciências sociais é construtiva, pois ele procura contribuir para seu desenvolvimento; sua teoria do Estado é ampliada, mais abrangente que a reflexão marxista anterior; por fim, sua idéia da crise de hegemonia inspiraria intelectuais alemães como Jürgen Habermas e Claus Offe em suas teorias da crise de legitimidade do capitalismo. Mas não é só isso: *“Gramsci, em última análise, era, como Marx e Lenin, um educador. Contudo, ao contrário de Lenin, ele acreditava nas qualidades intelectuais das massas e em sua capacidade para criar, elas mesmas, a hegemonia de sua classe, ao invés de verem isso feito em nome delas por um partido de vanguarda, de elite ou por uma elite burocrática responsável pelas teorias e táticas revolucionárias”* (CARNOY, 1984: 117; grifo do autor). A história demonstrou o fracasso da concepção leninista de partido, mas nada se pode afirmar com certeza, ainda, em relação à gramsciana.

4.17) Karl Mannheim (1893-1947)

Ainda que a obra de Mannheim se constitua numa das grandes contribuições deste século à Sociologia, fornecendo conceitos e categorias aplicados em diversos campos das Ciências Humanas, ela é menos discutida em termos políticos do que a de muitos outros pensadores, contemporâneos seus; embora a maior parte dos temas tradicionalmente estudados pela política não sejam tratados por Mannheim, suas principais obras estão eivadas de componentes políticos (KETTLER *et alli*, 1984). Os motivos são obscuros; talvez se encontre, entre eles, o fato de Mannheim ter produzido um pensamento cheio de paradoxos (alguns dos quais incontornáveis) e de tensões quase irreconciliáveis. Kettler, Meja e Stehr (1984) apontam que um dos maiores problemas com que se defronta o estudioso da obra do pensador húngaro é a tensão entre alguns de seus conceitos e o uso modificado que ele faz deles na tentativa de adequá-los à *intelligentsia*; segundo esses estudiosos, Mannheim buscou a vida inteira “seguir carreira”, o que implicava em muitas vezes abandonar certas convicções em nome de outras, para ser melhor aceito na comunidade científica.

A obra escrita de Mannheim se concentrava em poucos volumes, mas veio a ser grandemente aumentada postumamente, com a edição de diversas coletâneas de artigos e ensaios. Entre seus livros mais conhecidos, disponíveis em muitos idiomas, encontram-se “Ideologia e Utopia” (originalmente publicado em 1929, em alemão, e posteriormente ampliado para a edição em inglês) e “Diagnóstico de Nosso Tempo” (1943), mas também devem ser destacados “*Man and Society in an Age of Reconstruction*” (1940), “*Freedom, Power and Democratic Planning*” (publicado postumamente em 1950) e “*Conservatism*” (edição em inglês de ensaios escritos originalmente em alemão). As coletâneas editadas postumamente seguiram, na edição em inglês, o critério de reunir por assunto os artigos e ensaios, havendo volumes dedicados às Sociologias do Conhecimento e da Cultura, à Psicologia Social, entre outras.

Dados os propósitos e as limitações deste trabalho, apenas alguns aspectos do pensamento de Karl Mannheim serão abordados. Há poucas idéias diretamente políticas na sua obra, mas muitos conceitos são fundamentais em toda teoria política digna desse nome. Dentre estes, de suma importância são as acepções sobre a racionalidade, sobre a ideologia e o pensamento utópico (já rapidamente abordado anteriormente, na seção referente às utopias), devendo também ser examinadas as idéias de uma sociologia política e sobre o planejamento. Outros assuntos serão mencionados - mesmo que brevemente - à medida em que se mostrem necessários para a compreensão desses tópicos principais.

Antes de passar a esses temas, convém mencionar o que Mannheim entendia por conhecimento, pois essa noção marca indelevelmente todo o conjunto do seu pensamento. Em primeiro lugar, o conhecimento é **autêntico**, pois se relaciona com uma dimensão da realidade; em segundo lugar, ele se insere numa estrutura integrada específica, dotada de lógica própria e capaz de formar conceitos; por fim, ele propõe orientações a um determinado campo da realidade (KETTLER *et alli*, 1984). Não somente (e de

grande importância em qualquer teoria social), “(...) *pode-se aplicar, rememorar e transmitir o conhecimento de alguma maneira*” (KETTLER *et alli*, 1984: 114).

A teoria da racionalidade em Mannheim apóia-se na de Weber (RAMOS, 1981), mas não é uma simples repetição; pelo contrário, ele a complementa e a ajusta (RAMOS, 1983). A racionalidade é dividida em duas formas, **substancial** e **funcional**, sendo a primeira por ele considerada a base da vida ética, ao se fundamentar numa percepção inteligente dos acontecimentos em sua inter-relação em dadas situações, e a segunda baseada na idéia de que um fato, objeto ou forma de conduta é considerada apenas enquanto um meio de atingir um objetivo ou meta, diminuindo a capacidade crítica do indivíduo, tornando-o menos capaz de julgamentos e diminuindo a influência da ética na vida humana (RAMOS, 1981) ou, mais especificamente, “(...) *diz-se que é intrinsecamente racional todo ato intrinsecamente inteligente, que se baseia num conhecimento lúcido e autônomo de relações entre os fatos*”, ao passo que na racionalidade substancial se procede a um exame das qualidades intrínsecas a cada ato (RAMOS, 1983: 39). Complementando as duas noções acima apresentadas, deve-se mencionar que um ato é **substancialmente irracional** se resulta de um impulso, da emotividade e dos preconceitos de um indivíduo (RAMOS, 1983).

Diz Mannheim que a industrialização favorece a racionalidade funcional a ponto de haver um efeito paralisação da substancial, já que proporciona muito mais acontecimentos em que a racionalidade funcional é exigida: “*em tais condições, a sobrevivência do homem depende de sua capacidade de autoracionalização, isto é, depende de que seja capaz de organizar-se mentalmente, de seu autocontrole moral e físico, tendo em vista o exercício de atividades funcionalmente racionalizadas*” (RAMOS, 1983: 39). Além disso, a industrialização também conduz à concentração de poderes econômicos e políticos, o que diminui as condições para o exercício adequado da racionalidade substancial (RAMOS, 1983), o que o levou a concluir que “(...) *todo aquele que deseje ser coerente com a distinção entre os dois tipos de racionalidade precisa compreender que um alto grau de desenvolvimento econômico pode corresponder a um baixo desenvolvimento ético*” (RAMOS, 1981: 7).

A visão de Mannheim sobre a ideologia é bastante interessante. A ideologia é conhecimento, e embora esteja apoiada numa perspectiva estreita, é o mais próximo possível que se pode chegar do verdadeiro conhecimento dentro de tal perspectiva (KETTLER *et alli*, 1984). Segundo Stoppino (in BOBBIO *et alli*, 1983, v. 1), Mannheim criticou o uso da ideologia feito por Marx (em que esta aparece como um conjunto de idéias e teorias determinadas pelas relações entre as classes, criando uma “falsa consciência”), retirando dela a idéia de que seja um produto das relações de dominação entre as classes (ou seja, negando-lhe a origem social) e, dessa forma, praticamente abandona a visão marxista. Na sua visão, a ideologia deve ser entendida em duas concepções, uma **particular** e outra **total**, que distinguia da seguinte forma: “*a concepção particular abordava um ‘indivíduo’, investigando sua psicologia e seus interesses pessoais, quase sempre de maneira polêmica, a fim de mostra a fragilidade de uma posição antagônica. A idéia total abordava a ideologia em termos das suposições de uma ‘visão de mundo’ completa da*

cultura coletiva e, possivelmente, de uma época histórica” (VINCENT, 1992: 20). Para o estudo das ideologias, Mannheim defendia que somente intelectuais não-comprometidos com uma classe social deveriam empreendê-lo (VINCENT, 1992); os intelectuais deveriam constituir uma classe social intermediária, livre de vínculos com as demais classes e dessa forma poderiam construir uma representação verdadeira da realidade (COUTINHO, 1994). Os intelectuais devem ser socialmente conscientes, mas não podem formar um partido pois, apesar de tudo, não são uma classe no sentido estrito da palavra; isso não impediu Mannheim de, paradoxalmente, defender que eles deveriam seguir o “exemplo proletário” (KETTLER *et alli*, 1984), organizando-se politicamente.

As idéias de Mannheim sobre a ideologia conduzem ao seu pensamento sobre a utopia. Segundo ele, cada classe social constrói sua própria visão de mundo, sendo a visão ideológica identificada com o conservadorismo e a manutenção do *status quo*, e a utópica baseada no pensamento voltado para a mudança do mundo de hoje (COUTINHO, 1994). A utopia é também uma forma de conhecimento, mas não pode ser confundida com a ideologia, pois transcende a realidade histórica de forma a incorporar elementos que esta não apresenta, e deve ser considerada como inatuável apenas no contexto de uma ordem social presente, já completa ou construída (MAFFEY, in BOBBIO *et alli*, 1983, v. 2).

A sociologia política de Mannheim se torna complexa enquanto objeto de estudo porque não se enquadra com facilidade no campo das Ciências Humanas usualmente apresentado sob esse nome; como mencionado no início desta seção, Mannheim passa por cima de (ou mesmo despreza) muitos conceitos usualmente estudados na política, embora praticamente toda a sua obra possua, de uma forma ou de outra, um caráter essencialmente político. Naturalmente, ele não se furtou a uma análise do que seria o conhecimento político: inicialmente, ele propõe uma definição restrita, que o identifica com as qualidades de um estadista, para depois ampliá-lo: “*a meta é chegar a um conhecimento acerca do pensamento político e de questões substantivas, construído sobre o conhecimento político efetivo dos praticantes da política, mas que também abranja numerosas questões sociais e filosóficas que até então não tinham sido reconhecidas como elementos desse conhecimento*” (KETTLER *et alli*, 1984: 28; grifo meu). O conhecimento político é, portanto, grandemente expandido em termos de objeto de análise.

Sendo assim, a preocupação de Mannheim com a idéia de uma sociologia política que não se prenda aos cânones tradicionais faz sentido, e ajuda a entender como seu pensamento pode ser considerado político sem sê-lo na aparência. Em sua opinião, uma sociologia política “*deveria ser uma interpretação sociológica da vida política, e essa interpretação deveria ser um componente integral e transformador de tal vida*” (KETTLER *et alli*, 1984: 203-204), ou seja, o conhecimento sociológico desempenharia um papel fundamental dentro da vida política, como um elemento não apenas constitutivo, mas também de mudança. O objetivo fundamental de tal ciência seria o entendimento das técnicas sociais, ou seja, práticas e agentes que modelam a conduta humana e os relacionamentos sociais; a política é apenas uma dessas técnicas e o governo é entendido como o controle dos controles sociais (KETTLER *et alli*, 1984), o que mostra com nitidez o lugar específico ocupado pela ciência política no sistema de conhecimento de

Mannheim: ela é apenas uma pequena parte dos estudos da sociedade, devendo ser tratada como tal. Esses estudos da sociedade, portanto, não se restringem à sociologia, o que torna Mannheim praticamente um profeta da moderna interdisciplinaridade

No que tange à questão do planejamento, Kettler, Meja e Stehr (1984) colocam que Mannheim teria sido o criador de uma sociologia da planificação, a qual ele pensava poder aplicar na Inglaterra (onde vivia desde sua expulsão da Alemanha pelos nazistas em 1933); no entanto, segundo eles, Mannheim tinha um conhecimento muito pequeno da realidade inglesa, e por isso suas esperanças devem ser consideradas exageradas. É preciso dizer que ele era um liberal, embora repudiasse o que chamava “velho liberalismo”, por considerá-lo filosoficamente pouco elaborado; ele estava mais desconfiado com a filosofia liberal do que com suas aplicações práticas (KETTLER *et alli*, 1984). As técnicas sociais utilizadas com fins de planejamento são variadas, e nas sociedades liberais são consideradas por Mannheim como indiretas, mecanismos de especiais de controle da sociedade. Para ele, *“o planejamento poderá assegurar amplas zonas do espaço social, dentro das quais dar-se-á campo livre à espontaneidade, e ninguém tratará de ditar as possibilidades disponíveis de escolha”*, ainda que estas sejam restringidas por normas especiais, as quais serão ajustadas pelo próprio planejamento (KETTLER *et alli*, 1984: 270). Muito provavelmente, as acepções de Mannheim sobre o planejamento eram otimistas demais.

A obra de Mannheim se contorce no meio de paradoxos levantados por ele próprio e, sem dúvida, foi muito prejudicada por sua morte prematura. Segundo Alberto Guerreiro Ramos (1981), ele não conseguiu extrair dela todas as conseqüências de suas formulações, sustentando que Mannheim não pôde transformar os elementos de seu pensamento em uma teoria coerente da sociedade; semelhante crítica é feita por Kettler, Meja e Stehr (1984), no sentido de que o pensador húngaro jamais conseguiu reunir todas as suas conclusões num corpo teórico único. E concluem: em termos políticos, a obra de Mannheim despreza assuntos e fatos extremamente importantes e possui o defeito de, em termos históricos, fixar-se em estereótipos (como se verifica, segundo os autores, na sua acepção de liberalismo) e “saltar” épocas históricas, mas, *“(...) ainda que não tenha produzido uma nova teoria política, como teve a esperança de consegui-lo, forjou um útil modelo para descobrir novos problemas e possibilidades”* (KETTLER *et alli*, 1984: 274). Neste sentido, Mannheim oferece sólidos pontos de partida, bases ou fundamentos para futura teorização, e isso pode ser, em determinados casos, tão importante quanto qualquer teoria pronta e acabada.

4.18) Escola de Frankfurt

A denominação “Escola de Frankfurt” é normalmente conferida a um grupo de pesquisadores, interessados em filosofia e em ciências sociais, que fundaram um Instituto de Pesquisas Sociais nessa cidade alemã em 1923 (DUROZOI & ROUSSEL, 1990). O termo “normalmente” foi aqui utilizado devido

ao motivo de que a “Escola” não teve uma história das mais simples [a qual Assoun (1987) reconstitui para definir o uso do nome], tendo sido inclusive “expatriada” quando da ascensão do nazismo (a maior parte de seus membros mais proeminentes era oriunda da comunidade judaica), sendo também comumente associada a alguns pensadores (como Horkheimer e Adorno) que só desempenhariam papel de destaque nas pesquisas a partir dos anos 30 - alguns anos depois dela ter sido fundada, portanto.

A exposição deste tema, no presente trabalho, seguirá uma ordem especial: em primeiro lugar, será realizada a apresentação das contribuições coletivas da Escola ao desenvolvimento das ciências sociais, com destaque à Teoria Crítica (talvez a obra mais conhecida desses cientistas); posteriormente, os principais pensadores filiados a ela serão apresentados: Max Horkheimer, Theodor Adorno e Walter Benjamin, cuja obra tem menos significação em termos políticos, serão estudados de forma mais breve e restrita do que Herbert Marcuse, cuja reflexão política se insere entre as grandes deste século; por fim, apresentar-se-á uma exposição do pensamento de Jürgen Habermas que, mesmo sendo posterior à Escola, é usualmente considerado como seu continuador.

O Instituto de Pesquisas Sociais surgiu em Frankfurt em 1923, por iniciativa de Felix J. Weil, que organizou uma “Semana de Trabalho Marxista” (da qual participaram pensadores como Lukács e Pollock), voltada para a busca de um marxismo puro ou verdadeiro (ASSOUN, 1987). No entanto, não se pode considerar esse Instituto como político, econômico, filosófico ou sociológico, já que o pensamento que dele emana não se restringe a esses campos estreitos: “(...) a Escola de Frankfurt não é *nem* uma escola filosófica, *nem* um discurso sociológico, *nem* um movimento político no sentido estrito destes termos” (ASSOUN, 1987: 6; grifos do autor). O que distingue e particulariza a Escola de Frankfurt, prossegue Assoun, é o fato de buscar um conhecimento não compartimentalizado, ou seja, é a idéia de transcender as definições estreitas comumente dadas a essas ciências, colocando-as num estreito contato entre si, por meio de uma linguagem e uma apreensão da realidade voltadas para o pluridisciplinar; isso fica mais nítido a partir de 1931, quando Max Horkheimer se torna seu diretor, estabelecendo que a Escola buscará uma “filosofia social” (ASSOUN, 1987).

No entanto, mesmo a idéia de definir a Escola por meio dessa linguagem comum, ou seja, a **Teoria Crítica**, não é totalmente aceita pelos estudiosos. Châtelet, Duhamel e Pisier-Kouchner (1982) destacam o fato de que essa teoria não é homogeneamente utilizada pelos pensadores: cada um dá a ela sua própria expressão, e seu uso levou-os a conclusões não apenas divergentes, como também contraditórias em face da evolução histórica. No entanto, os autores supracitados admitem um sentido de conjunto na obra dos pensadores de Frankfurt, que se expressa numa tríplice vontade, a saber: de não se dissociar a teoria da prática, de estudar o domínio da Razão sobre o pensamento e as técnicas do governo paralelamente ao desenvolvimento da sociedade moderna, contrário à emancipação do gênero humano, e de recusar o irracionalismo, aplicando a dialética à Razão com o intuito de afirmar a força libertadora que esta deve exercer na sociedade (CHÂTELET *et alli*, 1982).

Dificuldades de definição à parte, é preciso mencionar que a Escola deixou, além das obras individuais de seus membros, diversos volumes de estudos e pesquisas coletivas, destacando-se, dentro destes, os “Estudos em Ciência Social” (nove volumes publicados entre 1932 e 1941), “Estudos sobre a Autoridade e a Família” (1936), “A Personalidade Autoritária” (1950); Horkheimer também escreveu alguns livros importantes em conjunto com Theodor Adorno, como “A Dialética da Razão” (1947) e “Sociológica” (dois volumes publicados em 1962). À medida em que forem tratados os pensadores de forma individual, suas obras mais importantes receberão o devido destaque.

De acordo com Durozoi e Roussel (1990), a Escola assumia como iminente (dentro de um quadro teórico derivado diretamente de Marx) a superação do capitalismo, e isso levou seus membros a elaborarem uma **Teoria Crítica**. A Teoria Crítica parte do pressuposto de uma Razão enquanto categoria ética (RAMOS, 1981), servindo de fundamento para o estudo da sociedade moderna, criticando seu funcionamento e apontando a incapacidade desta de levar os homens à felicidade e à emancipação. Em termos filosóficos, a Teoria Crítica parte do pressuposto de que a teoria da Identidade de Hegel, que postula a identidade entre sujeito e objeto como necessária para a existência da verdade, deve ser rejeitada; não existe, então, a identidade entre o Ser e o pensar, base da metafísica enquanto conhecimento, e se retira da filosofia a possibilidade de apresentar a verdadeira ordem que norteia o mundo (ASSOUN, 1987).

É preciso diferenciar a Teoria Crítica das teorias tradicionais; uma teoria tradicional é “(...) *um conjunto de proposições que dizem respeito a um determinado domínio de conhecimento, e cuja coerência é assegurada pelo fato que de algumas são deduzidas logicamente todas as outras*” (ASSOUN, 1987: 34), ao passo que “*uma teoria crítica (...) é uma teoria reflexiva que dá aos agentes um tipo de conhecimento inerentemente produtor de esclarecimento e emancipação*” (GEUSS, 1981: 9). As teorias tradicionais se baseiam numa racionalidade que deve ser capaz de questionar a si própria em relação à realidade - e só podem proceder assim de maneira formal; além disso, elas põem a nu a dissociação entre trabalho científico e condições sociais (ASSOUN, 1987), dissociação esta que, segundo os pensadores da Escola de Frankfurt, é inteiramente falsa. A Teoria Crítica, por eles proposta, baseia-se numa “atitude crítica”, qual seja, a de buscar não apenas a aplicação de uma teoria ou proposição a um determinado fato social, mas utilizá-lo para refletir sobre a própria teoria (ASSOUN, 1987). Ao contrário das teorias tradicionais, a Teoria Crítica retira sua legitimidade de si própria, à medida em que pode ser utilizada pelo agente humano como uma bússola para suas ações; é preciso mencionar, entretanto, que o termo “legitimidade” não é utilizado por esses pensadores, a não ser para a teoria tradicional (esta, por ser acrítica, é que precisa de legitimação).

Para uma teoria poder ser considerada crítica, ela precisa satisfazer alguns requisitos: em primeiro lugar, deve ser capaz de oferecer um guia para a ação humana, produzindo, naqueles que a utilizam, esclarecimento em relação a seus verdadeiros interesses e emancipando-os em relação às coerções impostas pela sociedade; em segundo lugar, deve ser cognitiva, ou seja, uma forma de conhecimento; por fim, deve ser “reflexiva” (GEUSS, 1981). A teoria crítica deve buscar a transformação da sociedade e provocar a

mudança histórica (ASSOUN, 1987); nesse sentido, sua hostilidade ao positivismo fica bastante visível: para ser crítica, uma teoria deve “(...) *intervir nas pesquisas empíricas com o intuito de superar dialeticamente a separação tradicional entre teoria filosófica e prática especializada*” (DUROZOI & ROUSSEL, 1990: 199). A reflexão, portanto, deve ser reabilitada; segundo os pensadores da Escola, pessoas que se baseiam em epistemologias completamente erradas podem conduzir experiências que “provem” uma teoria, a qual seria correta no sentido dos positivistas, mas não se aplicaria ao objetivo de emancipar os homens (GEUSS, 1981).

Os pensadores da Escola de Frankfurt consideram que as sociedades se caracterizam por uma distribuição de convicções (a respeito das estruturas, das instituições e do estado presente da sociedade) entre seus membros, sendo a teoria social considerada uma extensão dessas convicções, e por elas determinadas; se o cientista busca um conhecimento **integral** da sociedade, ele deve recorrer a uma teoria crítica, isto é, a “(...) *uma teoria a respeito (entre outras coisas) das convicções dos agentes sobre sua sociedade, mas sendo ela mesma uma dessas convicções*” (GEUSS, 1981: 93; grifos do autor). A Teoria Crítica, sendo dotada da capacidade de pensar-se assim, permite informar aos agentes na sociedade quais são seus verdadeiros interesses: assume-se que todo homem possui interesses dos quais não está ciente, e que a ideologia da sociedade o faz ter interesses que na verdade não deveria ter, enquanto que outros, mais importantes, são desprezados (GEUSS, 1981).

Se uma Teoria Crítica busca informar aos homens os interesses que eles devem ter, ou seja, os interesses que são efetivamente racionais, torna-se evidente que ela possui uma dupla função, ou seja, garantir a **emancipação** e o **esclarecimento** dos seres humanos. Assume-se que os homens vivam num estado inicial na sociedade, o qual se caracteriza por uma falsa consciência (o que Marx chamava “ideologia”, mas num sentido muito mais rico, como aponta Geuss) e pela existência desprovida de liberdade; os homens se auto-impõem essa falsa consciência, porque se iludem com a vida que possuem, sendo também auto-imposta a coerção que os leva a aceitar esse estado (GEUSS, 1981). Com a Teoria Crítica, cuja função também passa pela crítica das ideologias (*Ideologiekritik*, na terminologia de Geuss), os homens podem atingir um estado final em que “(...) *estão livres de falsa consciência - eles foram esclarecidos - e livres da coerção auto-imposta - eles foram emancipados*” (GEUSS, 1981: 97).

Assim, a Teoria Crítica surge não apenas como uma forma de conhecimento (o que não pretendia ser), mas também uma forma de prática da vida social. A vida na sociedade industrial moderna é denunciada em todo o seu caráter opressivo, e demolidas todas as suas pretensões de legitimar-se: a sociedade moderna e sua ideologia criam, nos seres humanos, uma forma de consciência que, por ser falsa, impede seus esforços de atingirem a felicidade e a satisfação, pois os desvia de seus verdadeiros interesses e os leva a perseguir outros, que pouco ou nada têm a ver com esses objetivos. Para tanto, a Escola de Frankfurt propunha uma “sociologia crítica”, à qual a psicanálise muito contribui, baseada na idéia do fato social enquanto problema a ser pesquisado, e não como dado; além disso, partia-se do pressuposto de que sociologia e filosofia social não podem ser dissociadas, devendo formar um *continuum* (ASSOUN, 1987).

Essa filosofia social deveria ser aceita por todos dentro da sociedade; os pensadores da Escola de Frankfurt pressupõem que mesmo as classes dominantes são infelizes e insatisfeitas na sociedade moderna, e perseguem interesses ditados pela falsa consciência; mesmo aqueles a quem a sociedade pretensamente beneficia são esclarecidos e emancipados pela filosofia social baseada na teoria crítica (GEUSS, 1981). Para compreender tal afirmação, é preciso ter em mente que “(...) a filosofia social diz respeito ‘ao destino dos homens na medida em que eles não são simples indivíduos, mas membros duma comunidade’, participando nas formas de vida social, Estado, direito, economia, religião” (ASSOUN, 1987: 44).

Conquanto muito mais possa ser dito a respeito da epistemologia da Teoria Crítica, esta rápida exposição encerrar-se-á com a explicitação de um ponto extremamente importante, até aqui pouco abordado: a forma pela qual essa teoria permite o esclarecimento e a emancipação dos seres humanos. A Teoria Crítica induz os homens à auto-reflexão, e esta permite-lhes tomar conhecimento da falsa objetividade e da ilusão a que são submetidos, dando-lhes ciência de que não se age livremente caso se aceite a figuração de mundo vigente na sociedade; é preciso questionar-se e questioná-la, perceber que a coerção da sociedade é imposta pelo próprio ser humano (GEUSS, 1981). Quando isso ocorre, o “poder” da coerção desaparece, e os seres humanos podem se considerar esclarecidos; entretanto, isso não conduz à emancipação, pois a sociedade não possui apenas um interesse, mas vários, conflitantes (GEUSS, 1981). Neste ponto, a Teoria Crítica se torna quase pessimista; como citado anteriormente, é preciso que ela seja aceita por toda a sociedade, e para que isso aconteça, um longo processo de mudança política se faz necessário. O poder na sociedade não se encontra distribuído de maneira igualitária, tornando a emancipação um processo muito mais penoso do que se poderia imaginar; assim, pode-se concluir que o esclarecimento, por si só, não traz emancipação e, pior, não garante satisfação nem felicidade: quando muito, traz a consciência da frustração àqueles indivíduos que não tinham essa consciência (GEUSS, 1981). Num caso como este (que não pode ser considerado extremo, já que Adorno e Marcuse pressupunham que a ideologia da sociedade moderna impede que os homens tenham consciência de sua própria insatisfação), a Teoria Crítica levaria a um estado de coisas que em nada se aproxima daquele que preconizava.

Como resultado disso tudo, a Escola de Frankfurt, em termos de pensamento político, desenvolve um raciocínio em duas frentes: em primeiro lugar, contesta-se a obrigatoriedade de existência do Estado como forma de organização do homem enquanto ser social e, em segundo lugar (mas não menos importante), critica-se a Razão (e não apenas a política) como uma totalização alienante da humanidade (CHÂTELET *et alli*, 1982). Isso se torna bastante nítido na afirmação de Alberto Guerreiro Ramos de que os membros da Escola afirmam essencialmente que “na sociedade moderna, a racionalidade se transformou num instrumento disfarçado de perpetuação da repressão, em vez de ser sinônimo de razão verdadeira” (RAMOS, 1981: 8). A finalidade da Teoria Crítica, deve-se reafirmar, é tão política quanto

social e filosófica, pois é a libertação do homem desse conceito opressivo de racionalidade, que só lhe traz infelicidade.

Um aspecto fundamental para a concepção crítica da teoria é a noção de autoridade, um conceito que transcende a política, mas possui imensas implicações nesta, e merece uma nota mais extensa. Horkheimer iniciou os estudos com seu livro “Autoridade e Família”, no qual ele estabelece o problema de definir a autoridade, pois se trata de um fenômeno que só pode ser corretamente entendido em sua relação com os demais conceitos utilizados na pesquisa social; ainda assim, ele se refere à autoridade como o conceito que “(...) designa funcionalmente ‘a aptidão, consciente ou inconsciente, para se integrar ou para se submeter, a faculdade de aprovar a situação presente como tal, em pensamento ou em ação, de viver na dependência de ordens impostas e de vontades estranhas’” (HORKHEIMER, in ASSOUN, 1987: 47). Assoun acrescenta: a autoridade não é um problema se há uma identificação entre o indivíduo e a totalidade social; se não se aceita essa identidade, a situação se torna um problema crítico, que se materializa na noção de um “estado aceito de dependência”.

O estudo da autoridade feito pela Escola de Frankfurt permitiu-lhe uma explicação psíquica do fenômeno nazifascista. Partindo de Wilhelm Reich, que estabeleceu uma verdadeira cadeia de repressões entre os seres humanos, a partir da figura paterna, Horkheimer concluiu que houve uma transferência dessa figura, enquanto repressão, para a do Estado (CHÂTELET *et alli*, 1982). A personalidade autoritária foi objeto de um extenso estudo feito por Adorno, Levinson e outros, mas é provavelmente a contribuição de Erich Fromm a mais conhecida. Fromm transformou a psicanálise, chegando a esvaziá-la de componentes libidinais, em busca de maior humanismo e de uma aproximação com o personalismo (ASSOUN, 1987), e em seus estudos sobre a personalidade autoritária fascista, procurou demonstrar que todo ser humano tem necessidade de pertencer a uma comunidade, mas o capitalismo destrói os laços comunitários, afrouxando as ligações familiares, as quais não podem ser revividas nas condições econômicas capitalistas (CHÂTELET *et alli*, 1982). O homem comum, então, inicia um processo de “fuga da liberdade”, em que impulsos sadomasoquistas se combinam, dando a ele a sede de poder e a submissão à autoridade de um Estado (CHÂTELET *et alli*, 1982).

Neste momento da exposição, torna-se mais interessante apresentar, da forma previamente descrita, os principais pensadores da Escola de Frankfurt. Os nomes abaixo citados são provavelmente os mais significativos dessa corrente, sendo suficientes para dar uma idéia geral da variedade de pensamento dos membros da Escola. Erich Fromm, brevemente citado acima, não será objeto da seguinte apresentação porque, de acordo com Assoun (1987), desviou-se radicalmente da Escola após ter sido ligado a ela durante algum tempo (nesse período, sua colaboração com Theodor Adorno foi significativa); da mesma forma, Ernst Bloch não será abordado, já que, mesmo tendo chegado às mesmas problemáticas e temas associados à Escola, nunca pertenceu a seus quadros; seguindo um caminho totalmente diverso para suas conclusões (ASSOUN, 1987).

Max Horkheimer (1895-1973) se tornou um dos membros mais conhecidos da Escola não apenas por seu trabalho como cientista, mas também por tê-la dirigido durante vários anos; durante o período do “exílio”, ele sempre procurou manter a Escola dentro dos padrões originais, tendo inclusive insistido para que se continuasse a escrever os artigos e pesquisas em alemão, mesmo enquanto ela se localizava em Nova Iorque (ASSOUN, 1987). Sua obra inclui, além dos livros em co-autoria com os demais membros da Escola (destacando-se “Dialética da Razão”, escrito em parceria com Theodor Adorno e publicado em 1947), “Eclipse da Razão” (1947), “Teoria Crítica I e II” (1968), “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” (1970), “Estudos de Filosofia Social” (1972).

Profundamente interessado nas questões da sociedade moderna, Horkheimer buscava instituir uma política moral: indo além das diferenças aparentes entre os blocos capitalista e socialista vigentes, ele denunciava a administração uniformizada e rígida da sociedade (DUROZOI & ROUSSEL, 1990); a sociedade administrada surge diante de seus olhos como um novo totalitarismo, uma nova ameaça política (FERRY, in CHÂTELET *et alli*, 1991). A razão iluminista, considerada instrumental e ideológica, é virulentamente denunciada por ele; como observa Alberto Guerreiro Ramos (1981), Horkheimer considerava o Iluminismo um verdadeiro ponto de ruptura entre o homem moderno e sua herança clássica, uma decadência da racionalidade, em que a linguagem e a comunicação são desvirtuadas e o mundo passa a ser tratado através de fórmulas matemáticas. O resultado disso é o “(...) processo de desnaturação da linguagem como um resultado da profunda socialização do indivíduo no sistema industrial moderno. (...) Horkheimer descreve o homem moderno como um ‘ego contraído, prisioneiro de um presente efêmero, esquecendo-se de usar as funções intelectuais pelas quais foi capaz, um dia, de transcender sua efetiva posição na realidade” (RAMOS, 1981: 10). E ele insistiu: não é com a teoria tradicional (ou seja, dentro do quadro iluminista) que o ser humano chegaria ao autoconhecimento, mas apenas com a Teoria Crítica (ASSOUN, 1987).

A crítica de Horkheimer não se atém à sociedade industrial capitalista; ele deixou bem clara sua desilusão e desgosto com o socialismo soviético, admitindo que este pouco se aproximava dos seus sonhos (DUROZOI & ROUSSEL, 1990). Horkheimer tinha reservas em relação ao marxismo, tendo mudado o direcionamento do pensamento da Escola quando assumiu sua direção (seu antecessor, Grünberg, profundamente marxista, imprimira essa marca à Escola): em vez de simplesmente analisar o mundo com o ferramental marxista, ele seguiu um caminho alternativo, no qual a filosofia pessimista de Schopenhauer desempenhou um papel fundamental (ASSOUN, 1987).

O pensamento político de Horkheimer é bem menos significativo que o de Marcuse, por exemplo, mas guarda sua importância. À parte sua busca de uma política moral, baseada na Teoria Crítica e numa racionalidade diferente da que o Iluminismo impôs, e os estudos sobre a personalidade autoritária, ele deixou importante contribuição à teoria da revolução. Em “O Estado Autoritário” (publicado em 1942), ele provoca uma ruptura entre a idéia revolucionária e o marxismo (embora não com o ideal socialista), colocando que “(...) o desejo de revolução não se encarna nem reside em qualquer lugar da sociedade”,

pois se trata de um desejo de razão, e esta pertence ao indivíduo (FERRY, in CHÂTELET *et alli*, 1991: 505). Na sociedade moderna, de massa, o sofrimento não pertence a nenhuma classe social, e sim ao indivíduo isolado, de cuja vontade depende o projeto revolucionário; na sociedade totalitária, nenhuma classe em particular está sendo oprimida, e sim todas (FERRY, in CHÂTELET *et alli*, 1991).

Para Horkheimer, dessa forma, o indivíduo isolado e sem a salvaguarda de nenhum poder, é quem se torna, possivelmente (e não necessariamente, deve-se sublinhar), o revolucionário, assumindo que a dominação no Estado autoritário não é nem eterna nem intransponível; cada progresso da civilização traz consigo novas perspectivas de dominação, mas também de sua supressão: a História dos homens é a história de seu sofrimento, e é este que garante a certeza **prática** da revolução (FERRY, in CHÂTELET *et alli*, 1991). No entanto, como destaca Jean-Marc Ferry, *“em 1970. Horkheimer havia renunciado a todo projeto revolucionário: a visão marxista do socialismo é de fato a ‘sociedade administrada’ - justiça e liberdade são inconciliáveis, e as grandes certezas revolucionárias devem ceder lugar às pequenas certezas reformadoras até mesmo conservadoras - a começar pela preservação de certos valores do liberalismo, como a autonomia do indivíduo”* (in CHÂTELET *et alli*, 1991: 508).

Theodor Adorno (1903-1969), outro dos principais nomes da Escola de Frankfurt [segundo Assoun (1987), ele formava com Horkheimer um “duunvirato”], interessava-se não apenas pela filosofia social, mas também pela música e pela arte; conquanto fosse marxista (foi inclusive um dos principais nomes da esquerda alemã até sua morte), serviu-se também do pensamento de Hegel e Weber, bem como da psicanálise, para a elaboração de suas idéias (DUROZOI & ROUSSEL, 1990). Assoun (1987) demonstra que o uso do marxismo por Adorno (que, segundo Durozoi e Roussel, nutria grande hostilidade a todo e qualquer sistema) é um tanto diferente da maior parte dos marxistas, e que ele e Horkheimer concluíram que o pensamento social exigia, para evoluir, o pensamento de Freud. Dentre suas obras individuais, destacam-se *“Minima Moralia”* (1951, provavelmente seu principal texto sobre o problema da sociedade moderna) e a *“Dialética Negativa”* (1966), mais significativos em termos de filosofia pura, junto dos textos sobre a arte (em especial a música), como *“Filosofia da Música Nova”* e *“Ensaio sobre Wagner”*.

Como Horkheimer, Adorno denunciou o “progresso” causado pelo Iluminismo e o positivismo, investindo sobretudo contra o autoritarismo. Em sua opinião, todas as estruturas de poder apresentam uma potencialidade totalitária, ou seja, convidam à dominação; como solução, ele propõe que se exercite um **pensamento negativo**, isto é, que se procure em cada coisa e idéia a sua negação, utilizando-se de um ponto de vista sempre crítico (CHÂTELET *et alli*, 1982). No entanto, Adorno se distanciava um pouco dos demais pensadores da Escola, já que defendia o empirismo: em sua concepção, uma sociologia crítica exigia uma aproximação empírica, o que criou grande polêmica nos anos 50; aos que denunciavam o empirismo como sinônimo de positivismo, ele se defendia respondendo que se uma teoria é chamada crítica, é porque é **incondicionalmente crítica** (ASSOUN, 1987). Posteriormente, Jürgen Habermas (que chegou a

ser assistente de Adorno no Instituto durante diversos anos) expandiria essa idéia, inclusive aceitando determinados posicionamentos positivistas (GEUSS, 1981; ASSOUN, 1987).

De acordo com Geuss, o pensamento adorniano se encaixa numa perspectiva contextualista da Teoria Crítica: *“para Adorno, nós devemos partir de onde ocorre estarmos situados histórica e culturalmente, a partir de um tipo peculiar de frustração e sofrimento vivenciados por agentes humanos em sua tentativa de realizar algum projeto historicamente específico de ‘vida boa’”* (GEUSS, 1981: 104). Disso se pode tirar uma importante conclusão: uma teoria, mesmo crítica, não pode se arrogar o título de verdade absoluta, eterna ou definitiva: ela estará sempre se referindo a uma situação histórica específica, pois ela se baseia em determinados padrões e princípios que fazem parte de uma tradição, sem possibilidade de ser transcendida para além dessa situação (GEUSS, 1981). Esse posicionamento de Adorno contrasta fortemente com o de Habermas que, após um período em que o seguiu fielmente, veio a adotar uma perspectiva transcendentalista.

Questões epistemológicas à parte, o pensamento de Adorno no que tange à política nunca rendeu nenhum estudo sistemático, segundo Guy Petitdemange (in CHÂTELET *et alli*, 1991). Seu pensamento social (no qual se pode entrever algumas implicações políticas), entretanto, foi exposto numa obra fundamental: *“Minima Moralia: Reflexões a Partir da Vida Danificada”*, obra em que analisa e interpreta fenômenos característicos da vida no “mundo administrado”, organizado sob o capitalismo tardio: a decadência das boas maneiras, a perda da sensibilidade estética, a desilusão com os idéias socialistas, entre outros (DUARTE, 1994). O aspecto político, diz Adorno, entendido como organização do poder, não pode ser dissociado da questão da razão ocidental: *“ele não pode mais ser destacado do desenvolvimento dessa razão, quer dizer, da lógica implacável segundo a qual se verifica que a razão lógica, emancipadora, é também dominadora e que ela permaneceu cega sobre esse obscuro reverso de múltiplos nomes, a identificação, o domínio, a equivalência, a instrumentalização, mas que encobrem todos a mesma realidade, a dependência e não a libertação, a perda de si e dos outros, a autodissolução ao mesmo tempo consentida e sofrida”* (PETITDEMANGE, in CHÂTELET *et alli*, 1991: 14). Adorno, no entanto, não era exatamente um pessimista: como observa Petitdemange, ele manteve uma sombra de utopia no horizonte; e, de acordo com Duarte (1994), esse horizonte se materializa na estética, numa humanidade reconciliada e capaz de um conhecimento que não fosse meramente uma falsificação da realidade. Tendo-se em mente o pensamento contextualista de Adorno, fica a questão se essa possibilidade ainda se aplica na sociedade contemporânea.

Walter Benjamin (1892-1940) também se fixou, como Adorno, no problema da arte dentro da sociedade industrial moderna - o que lhe rendeu algumas importantes conclusões em termos de reflexão social, já que ligou suas conclusões a uma ciência da História baseada numa dialética um pouco diferente da marxista, na qual as relações entre o passado e o presente são fornecidas pela abordagem pela qual se trata a obra de arte - toda obra artística deve ser considerada como possuindo uma aura específica, que se traduz numa história particular; se reproduzida, a obra verá introduzida nela uma nova história, a da

reprodução técnica (DUROZOI & ROUSSEL, 1990). Esse pensamento foi apresentado em obras como “Poesia e Revolução”, “Mito e Violência”, “Quadros Parisienses”, “Origens do Drama Barroco Alemão”, “Teses sobre o Conceito de História”, entre outros. Benjamin suicidou-se em 1940, quando era perseguido pelos nazistas (ASSOUN, 1987); ao longo dos anos, foram editados importantes volumes com sua correspondência.

Benjamin não foi, no sentido estrito do termo, um membro da Escola, tendo sido apenas um associado a ela durante certo período, mais precisamente nos anos 30, em que trabalhou efetivamente com Adorno (ASSOUN, 1987). Por essa razão, sua abordagem neste trabalho será ainda mais restrita do que a que se deu aos demais, atendo-se sobretudo ao conceito de História com que ele trabalhava. Como se viu acima, Benjamin trabalhava com a arte, admitindo “(...) a presença em cada obra (literária, pictural ou cinematográfica) de uma necessidade própria que testemunha uma estrutura do mundo e uma teoria do conhecimento captadas intuitivamente e que deve permitir delimitar o conteúdo da história” (DUROZOI & ROUSSEL, 1990: 200), o que parece indicar uma forma de conhecimento histórico baseada na produção artística. O uso desse conhecimento deve se dar numa forma especial: Benjamin, nas “Teses sobre o Conceito de História”, defende que o historiador deve se apoderar da tradição dos oprimidos, admitindo que a tradição é uma descontinuidade e a história uma continuidade de acontecimentos, a ela oposta (BLUCI-GLUCKSMAN, in CHÂTELET *et alli*, 1991).

Benjamin denuncia o historicismo (inclusive o marxismo da Segunda Internacional), colocando que o tempo histórico não é um simples meio homogêneo no qual se encaixam os acontecimentos, e sim algo que permanece inacabado, incompleto, para permitir um conhecimento ainda inconsciente do passado; como diz Christina Buci-Glucksmann, “(...) todo historicismo - aquele que coloca uma ‘herança cultural’, uma continuidade das forças produtivas ou, mais amplamente, uma metodologia da história - pressupõe um conceito de tempo vazio, formal ou linear” (in CHÂTELET *et alli*, 1991: 112). Conclui a autora: a “história dos vencedores” é historicista, porque não abre o espaço para a tradição dos oprimidos, fazendo sentido apenas como legitimação dos poderes constituídos; o verdadeiro sujeito da História, é então o oprimido, vive numa situação de absoluto sofrimento. A política, em Benjamin, segue as formulações de Carl Schmitt; o Estado de exceção, o fascismo, é a norma na História política, não a exceção, pois as decisões são monopolizadas no soberano, e a relação fundamental da política não é a norma nem o direito, mas aquela que se centra na figura “amigo/inimigo”, no soberano decisor, de um lado, e na população, no outro (BUCI-GLUCKSMAN, in CHÂTELET *et alli*, 1991). Benjamin suicidou-se enquanto tentava fugir da perseguição nazista, oprimido pelo Estado “normal” de exceção que tanto criticava.

Herbert Marcuse (1898-1979) foi, provavelmente, o mais importante nome da reflexão política da Escola de Frankfurt. Ao longo de uma carreira extraordinariamente longa, ele construiu um pensamento baseado inicialmente na corrente hegel-marxiana, à qual tentou compatibilizar a reflexão de Heidegger e, posteriormente, juntaria a psicanálise de Freud (DUROZOI & ROUSSEL, 1990). Mas Marcuse não foi um membro tão dedicado à Escola como Horkheimer e Adorno: embora implicado ao projeto da Teoria

Crítica, seguiu um caminho pessoal e independente, criando uma identidade própria (ASSOUN, 1987). Apesar de sua participação nos “Estudos sobre a Autoridade”, publicados pela Escola e reunindo trabalhos de vários de seus membros, Marcuse se distanciou dela na década de 40, tendo inclusive permanecido nos Estados Unidos quando Horkheimer e Adorno voltaram à Alemanha, seguindo seu caminho de forma independente. Desse período datam vários livros importantes, como “Razão e Revolução” (1941), “Eros e Civilização” (1955), “O Marxismo Soviético” (1958) e “A Ideologia da Sociedade Industrial: O Homem Unidimensional” (1964), “Ensaio sobre a Liberação” (1968), “Revolução ou Reforma” (1971, em colaboração com Karl Popper), “A Dimensão Estética” (1978), entre outros, que o estabeleceram, de acordo com Assoun (1987), como um dos principais nomes da Nova Esquerda americana (convém mencionar que Marcuse naturalizou-se norte-americano).

O grosso da reflexão de Marcuse se dirige para o problema da vida humana na moderna sociedade industrial, sobretudo no que tange ao problema da repressão que esta acarreta ao homem, fazendo-o ignorar a verdadeira liberdade e levando-o a perder o senso crítico (DUROZOI & ROUSSEL, 1990). Diante dessa problemática, ele busca saídas que permitam uma vida satisfatória. Neste sentido, o marxismo e a psicanálise desempenham um papel fundamental na construção do pensamento marcuseano: ele se lança na busca de um marxismo transcendental, baseado numa filosofia e numa ontologia concretas e, posteriormente, utiliza o ferramental da psicanálise para uma crítica utópica da sociedade, qual seja, a da liberação dos impulsos fundamentais do ser humano (ASSOUN, 1987). Ao esboçar uma teoria, baseada na psicanálise, das rebeliões e movimentos de contestação do final da década de 60 (jamais previstas pela ciência política tradicional), Marcuse conseguiu superar o marxismo, através de Freud (CHÂTELET *et alli*, 1982). Isso se deve ao fato de que, em sua opinião, o problema da dominação dentro da sociedade se encontra enraizado em estruturas internas da sociedade, bem como no próprio ego das pessoas, de uma maneira muito mais profunda do que Marx poderia supor (FERRY, in CHÂTELET *et alli*, 1991).

A civilização se encontra, de acordo com Marcuse, num beco sem saída. O progresso da forma de civilização criada pela sociedade moderna conduz inevitavelmente à repressão, à dominação total do ser humano; paralelamente, a individuação conduzida por essa sociedade leva à destruição do Eu, e a racionalização à irracionalidade (KETTLER, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975). A dominação se apresenta, para Marcuse, como um problema de difícil solução: “(...) a civilização pode quando muito suprimir (...) o fundamento *externo* da repressão, que é da ordem da *natureza*. Mas resta o problema de um enraizamento *interno* da dominação, que seria, segundo ele, da ordem da *cultura*” (FERRY, in CHÂTELET *et alli*, 1991: 771; grifos do autor). A Razão desempenha papel de destaque na dominação: segundo Marcuse, a razão técnica da sociedade industrial conduz os homens à dominação da natureza, e esta leva obrigatoriamente a um processo de dominação dos homens pelos homens, com a subsequente alienação de vários deles (CHÂTELET *et alli*, 1982). A racionalidade técnica conseguiu satisfazer as necessidades materiais da sociedade industrial (FITZGERALD, in FITZGERALD, 1980) - mas somente essas, e a um preço que, como será visto, ele considerou muito elevado.

É preciso mencionar que a sociedade criticada por Marcuse não é apenas a capitalista ocidental, pois ele também destila críticas àquela que fora construída na União Soviética; ele admite que ambas as formas de sociedade industrial trouxeram a satisfação de necessidades identificadas pela maioria de seus membros, mas à custa da repressão, da alienação e do sacrifício da liberdade (FITZGERALD, in FITZGERALD, 1980). Além disso, ele distingue entre necessidades **verdadeiras** (ou seja, todas aquelas que podem ser consideradas vitais) e **falsas** (aquelas que são impostas ao indivíduo por interesses particulares da repressão social), destacando que a satisfação dessas necessidades obedece a padrões de prioridade; neste sentido segundo Ross Fitzgerald, o pensamento de Marcuse começa a se tornar passível de críticas severas: no seu sistema, os homens não são livres o suficiente para decidirem o que é uma necessidade verdadeira, o que levantou suspeitas de autoritarismo e elitismo (in FITZGERALD, 1980), e a democracia liberal é denunciada como uma forma de dominação da sociedade como qualquer outra (KETTLER, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975). De qualquer maneira, conforme David Kettler, o que Marcuse pretendia era “(...) *guiar a prática política do seu leitor, identificar as forças e atividades capazes de realizar o que é necessário, de preencher esta esperança*” (in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975: 29).

Na visão de Marcuse, a sociedade industrial é “totalitária”, devendo-se entender por esse termo a “(...) *coordenação econômica e técnica que opera através da manipulação de necessidades por meio de interesses estabelecidos, que impede assim o aparecimento de uma oposição eficaz, contra todo o sistema. (...) É este aparelho produtivo totalitário que determina as necessidades e aspirações individuais*” (FITZGERALD, in FITZGERALD, 1980: 241). Assim, as pessoas sofrem de uma falsa conscientização, pois têm necessidades que nada acrescentam em verdadeira satisfação; ainda que pareçam felizes, não o são de maneira alguma (FITZGERALD, in FITZGERALD, 1980). Tudo isso é utilizado por uma autoridade, um grupo dominante, que exerce a dominação e a repressão na sociedade, em vez de se valer de uma **autoridade racional**, isto é, a autoridade inerente à divisão social do trabalho, derivada do conhecimento e voltada para o progresso de todos na sociedade, e não de um grupo ou de outro; ao contrário da autoridade predominante na sociedade industrial, a autoridade racional não está voltada para os interesses de um grupo específico, e sim para os de toda a sociedade (KETTLER, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975).

Para Marcuse, a dominação é um fator psicológico, que emana de um determinado indivíduo, e não um fator social (isto é, inerente às relações entre indivíduos); paralelamente, ele considera que existem indivíduos que “desejam” ser dominados ou, mais precisamente, que são incapazes de dizer “não” àqueles que exercem a dominação (KETTLER, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975). A atividade política, diz ele, não será capaz de libertar, por si só, o homem dessa situação (KETTLER, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975), pois “(...) *toda liberação depende da conscientização de servidão*” (FITZGERALD, in FITZGERALD, 1980: 243). Dito isto, pode-se voltar à questão da repressão; é preciso mencionar que a sociedade, na visão de Marcuse, precisa de um pouco de repressão, mas na sociedade industrial há

repressão em excesso, ou **repressão excedente** (KETTLER, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975; FITZGERALD, in FITZGERALD, 1980). Esta é utilizada pelo grupo dominante a serviço de seus interesses, e pode ser destruída; a **repressão necessária**, necessária à autodisciplina e à vida e ao trabalho social não pode ser eliminada, mas pode ser colocada em outro contexto, de maneira a deixar de ocupar sua atual posição central na sociedade (KETTLER, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975).

Outro aspecto de grande importância é o **princípio de rendimento** (ou de desempenho, na terminologia de Kettler e de Fitzgerald): em toda sociedade industrial, o ser humano se encontra preso na competição e na concorrência, com vistas exclusivamente ao ganho material; este é o **princípio de realidade** (conceito diretamente extraído de Freud) que norteia a vida humana em tal sociedade (FERRY, in CHÂTELET *et alli*, 1991). Convém mencionar que *“o princípio da realidade é a exigência de adaptação que se impõe ao Ego consciente, tornando-o tributário do mundo exterior e, ao mesmo tempo, frágil, angustiado. Disso resulta o sofrimento do homem na civilização”* (CHÂTELET *et alli*, 1982: 372). Escreve David Kettler: *“(...) o homem tem de trabalhar, e o homem tem de ser governado; e o princípio da realidade é o que epitomiza a organização psicológica que melhor adapta o homem a essas exigências. (...) O princípio do desempenho é apresentado como a contrapartida psicológica da racionalidade técnica como fator social”* (in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975: 37). Como resultado disso, o homem é infeliz na civilização, porque os custos psicológicos da sociedade industrial são muito elevados; pior que isso, a situação de falsa consciência em que o homem vive acaba por impedi-lo de perceber sua própria infelicidade, mantendo-o como um objeto manipulado pelos grupos dominantes e por seus interesses específicos.

Dito isto, deve-se dedicar algumas linhas ao projeto marcusiano de reforma da sociedade. Esta, como dito anteriormente, não nega sua dimensão utópica. Ele *“(...) imagina a possibilidade de um outro projeto científico, de um projeto que preservaria a busca da inteligibilidade, mas excluiria a perspectiva de dominação e de destruição”* (CHÂTELET *et alli*, 1982: 351). Mas Marcuse não é um simples utopista: ele apresentava, pelo menos em suas primeiras obras, uma visão otimista do futuro, e suas idéias nada trazem a respeito da organização dos poderes, deixando claro que sua visão de futuro transcende a sociedade industrial (KETTLER, in DE CRESPIGNY & MINOGUE). Ele recorre à imaginação para criar a imagem de uma sociedade na qual o princípio do rendimento não seja o princípio da realidade, mas não pretende que esta seja ideal e totalmente não-repressiva; ele não recorre à imagem de uma Idade de Ouro, pretendendo demonstrar que *“(...) é possível considerar que a felicidade e a liberdade sejam tornadas compatíveis com a civilização”* (FERRY, in CHÂTELET *et alli*, 1991: 770). Afinal, como foi dito acima, Marcuse admitia a necessidade de “alguma” repressão dentro da sociedade, e a nota utópica da sociedade por ele sonhada reside mais na sua asserção de que a repressão excedente seria eliminada do que na intangibilidade dessa sociedade.

As características fundamentais dessa sociedade não foram claramente estabelecidas por Marcuse, mas Kettler (in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975) reconhece alguns elementos como a propriedade

coletiva dos meios de produção, o fim das instituições formais de governo, a preservação da tecnologia, ainda que convertida à nova ordem social; a tecnologia criada pela sociedade industrial é fundamental para que se supere a escassez de recursos, mas é preciso acabar com a racionalidade técnica que domina a sua utilização. Em obras como “Eros e Civilização” e “A Ideologia da Sociedade Industrial: O Homem Unidimensional” (embora nesta última o tom de suas palavras seja um tanto pessimista, de acordo com Fitzgerald), Marcuse desenvolve esse projeto; trata-se de trocar a concepção do sujeito cognoscente de “corpo hierarquizado” para “corpo erotizado” (CHÂTELET *et alli*, 1982), de fazer triunfar o instinto da vida sobre o da morte, Eros sobre Tanatos (FITZGERALD, in FITZGERALD, 1980). É preciso admitir que a sociedade reprime a libido dos seres humanos, e estes vivem em permanente tensão pelo fato de não poderem suportar a renúncia a que são forçados, qual seja, a renúncia a seus desejos; Marcuse conclui, sombriamente, que a civilização moderna é um fracasso, mesmo em seus sucessos, e que todo avanço da racionalidade implica em mais sofrimento, mas advoga a possibilidade de uma revolução, a qual virá da camadas sociais marginalizadas e rejeitadas (CHÂTELET *et alli*, 1982). A liberação da libido não deve ser confundida com libertinagem: a civilização libidinosa que ele buscava era similar ao Estado estético defendido por Schiller (KETTLER, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975); as implicações deste raciocínio dizem mais respeito ao campo da estética do que da política, e não serão desenvolvidas aqui.

Marcuse considerava que a elite intelectual da sociedade comandaria a revolução que transformaria a sociedade, pois a maioria da população é bitolada e controlada pelo sistema, sendo incapaz de compreender criticamente a própria situação em que vive; o povo seria libertado por uma “ditadura pedagógica” (FITZGERALD, in FITZGERALD, 1980). E é aqui que as coisas se tomam complicadas para Marcuse, pois ele não pode escapar das acusações de elitismo e de justificar a ditadura. Como demonstra David Kettler (in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975), a teoria da revolução em Marcuse está cheia de detalhes que podem ser virulentamente criticados por seus oponentes, como a legitimação que faz da violência usada pelos revolucionários (chamada por ele de “contra-revolução”), a idéia da revolução como algo ético e a atuação de “profissionais” (para ele, a sociedade está cheia de oposição e de rebeldia, mas não de revoluções) na condução da revolução, a saber, de intelectuais. No entanto, ele teria a elegância de admitir a fraqueza de sua posição, escrevendo que “(...) a despeito de toda a verdade que contém, o argumento não pode responder à pergunta clássica: quem educa os educadores, e onde está a prova de que eles possuem ‘o bem’?” (citado por FITZGERALD, in FITZGERALD, 1980: 246).

A obra de Marcuse, portanto, debate-se entre o que ela busca como ideal e o caminho que ela preconiza para chegar a ele, que nada tem de ideal. Como demonstra Kettler (in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975), a utopia do pensador alemão se sustenta, mas a teoria da revolução não consegue o mesmo resultado. Fitzgerald (in FITZGERALD, 1980), por sua vez, acredita que Marcuse acaba caindo exatamente naquilo que desejava destruir, ou seja, o totalitarismo, colocando que a noção de um bem humano imposto por um grupo de intelectuais (que, como visto anteriormente, podem ensinar aos homens a verdadeira consciência) é uma ameaça às liberdades individuais. Ainda assim, vale citar a frase com que

David Kettler encerra seu ensaio: “(...) *cabe concluir que se Marcuse não desenvolveu uma teoria política inteiramente adequada, sua obra, quando bem entendida, pode ser de grande valia para os teóricos políticos*” (in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975: 67).

Jürgen Habermas (1929-), um dos mais discutidos pensadores contemporâneos, é normalmente considerado o sucessor da tradição filosófica da Escola de Frankfurt. Como mencionado anteriormente, Habermas começou como assistente de Theodor Adorno em 1956, e tem sido considerado mais do que um simples continuador; segundo Assoun (1987), ele não só ampliou o escopo da Teoria Crítica, ao realizar estudos epistemológicos que demonstram os efeitos metodológicos dessa teoria, como ainda foi o responsável, no fim dos anos 60, pela redescoberta da Escola por parte dos acadêmicos alemães. Entre suas obras encontram-se “Mudança Estrutural da Esfera Pública” (1962), “Teoria e Prática” (1963), “A Técnica é a Ciência como Ideologia” (1968), “Conhecimento e Interesse” (1968), “Movimento de Protesto e Reforma Universitária” (1969), “Perfis Político-Filosóficos” (1971), “Razão e Legitimidade” (1973), “A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio” (1973), “Para a Reconstrução do Materialismo Histórico” (1976), “Teoria do Agir Comunicativo” (1981), “Consciência Moral e Agir Comunicativo” (1983), “O Discurso Filosófico da Modernidade” (1983) e “Pensamento Pós-Metafísico” (1988).

Segundo Durozoi e Roussel (1990), o eixo central do pensamento de Habermas se localiza na relação entre a cultura de massas e a arte de vanguarda, no papel desempenhado pelo conhecimento científico na sociedade capitalista avançada, e no que ele chama “colonização do mundo vivido”, ou seja, no predomínio de uma racionalidade administrativa em todos os campos da vida humana. Sobre estas duas últimas questões, Habermas busca restabelecer o primado de uma verdadeira racionalidade na sociedade, por intermédio da Teoria Crítica, sem deixar de lado a questão ética; para isso, ele retira do pensamento político grego o conceito de interesse racional (o qual, segundo ele, já se encontrava implícito em Kant), no qual reconhece um “impulso prático da razão” em busca da realidade, ou seja, que a razão tem um interesse prático a ser efetivado na sociedade (RAMOS, 1981). A partir disso, Habermas desenvolve uma tipologia das ciências a partir de seus interesses cognitivos, no qual reconhece ciências “naturais”, que se baseiam no controle da realidade, ciências cujo objetivo é a manutenção dos atuais padrões de relacionamento entre os homens e ciências “emancipatórias”, ou seja, ciências cujo interesse cognitivo é a libertação dos seres humanos por meio da auto-reflexão e da autonomia ética, básicas para a elaboração de uma Teoria Crítica da sociedade; essas ciências emancipatórias não são, reconhece ele, a tônica da ciência social moderna (RAMOS, 1981). Antes de prosseguir, convém mencionar que, para Habermas, interesse significa o conjunto das “(...) *orientações de base ligadas a certas condições fundamentais da reprodução e da autoconstituição possíveis da espécie humana, ou seja, ao trabalho e à interação*” (ASSOUN, 1987: 38; grifos do autor).

Dentro deste contexto, não é de surpreender que ele tenha declarado, em entrevista a Bárbara Freitag (1989), que a sociedade industrial não conseguiu realizar o objetivo de garantir os direitos humanos a todos os cidadãos, democratizando efetivamente a sociedade. O colapso da razão clássica, denunciado

por Habermas, impede que os homens organizem racionalmente a dominação e seus fins legítimos na sociedade, e conduz “(...) a um primado da ordem econômica que implica a intervenção autoritária do Estado e a utilização da ciência como força produtiva” (CHÂTELET *et alli*, 1982: 351); mais ainda, diz ele que “são a ciência e a técnica que assumem hoje a função de emprestar à dominação o que a legitima” (CHÂTELET *et alli*, 1982: 360). Diante desse quadro, Habermas envereda por um caminho que implica numa crítica a Marx e numa reformulação do pensamento de Weber no que tange à racionalidade. O pensador alemão considera que o primeiro se enganou ao pensar que o desenvolvimento das forças produtivas conduz à maior liberdade e maior racionalidade, e que o segundo escreveu num contexto em que a sociedade industrial era muito diferente da atual, elaborando um conceito de racionalização que, em sua opinião, leva a um estado distorcido (por meio da realização não da verdadeira racionalidade, mas de uma forma não reconhecida de associação) de comunicação entre os seres humanos (RAMOS, 1981).

Habermas propõe o abandono de esquemas teóricos já estabelecidos para a revolução; em sua opinião, a transformação da sociedade será feita pelo reformismo radical, ou seja, por uma política prudente de reformas constantes (DUROZOI & ROUSSEL, 1990). Em sua opinião, nem as democracias liberais nem as sociedades socialistas permitem a diminuição da dominação política e da manipulação técnico-administrativa (via as ciências sociais no modelo contemporâneo, não-emancipatórias), inviabilizando a crítica e levando a uma dialética que, ao se basear na dicotomia temporal curto/longo prazos, destrói seu poder emancipatório (CHÂTELET *et alli*, 1982). Na melhor tradição da Escola de Frankfurt, Habermas sustenta que toda sociedade tem uma ideologia ou figuração de mundo, que nela estabiliza e legitima a dominação; dessa maneira, a ideologia, definida enquanto conjunto de convicções que os agentes sociais possuem, surge como “(...) uma forma aparentemente autônoma de consciência que é, contudo, realmente ‘ligada a algum interesse particular’” (GEUSS, 1981: 121).

Diante de tal situação, Habermas propõe uma **teoria do agir comunicativo**. Ligado à tradição da Teoria Crítica frankfurtiana, o filósofo alemão constrói uma sociologia, ou “crítica da razão social”, na qual a teoria é imanente ao objeto, em que “ele [Habermas] não se contenta em descrever o campo dos fenômenos sociológicos, mas ‘reflete’ (...) a própria lógica do social” (ASSOUN, 1987: 55). Em suas próprias palavras, “a teoria da ação comunicativa é mais ampla que uma teoria da moral. (...) Ela não fundamenta simplesmente normas morais ou ideais políticos. Ela tem, adicionalmente, um sentido descritivo, identificando na própria prática cotidiana a voz persistente da razão comunicativa” [HABERMAS (entrevista), 1989: 9]. As relações sociais são todas consideradas por Habermas como ação comunicativa, ou seja, como um “(...) processo interativo, lingüisticamente mediatizado, pelo qual os indivíduos coordenam seus projetos de ação e organizam suas ligações recíprocas” (ROUANET, 1989: 24). O discurso [entendido por ele como um “abandono” do mundo vivido (ROUANET, 1989)] e a situação de comunicação são utilizados por Habermas para chegar à determinação dos interesses comuns da sociedade (LIMA, 1993).

Pode-se notar claramente que a teoria possui pretensões transcendentais, fugindo totalmente da posição contextualista defendida por Adorno. De acordo com Raymond Geuss (1981), Habermas iniciou sua reflexão ainda preso ao esquema adorniano, mas modificou sua posição, pois passou a considerar que, sendo os homens coagidos a aceitar formas de consciência (ideologias) em vez de desenvolvê-las, sua ilusão não pode ser contextualizada, e a defender que eles devam concordar que é inaceitável qualquer forma de consciência coercitivamente adquirida. Para comprovar sua tese, Habermas desenvolveu um argumento transcendental, baseado na linguagem: *“ser um agente humano, afirma ele, é participar ao menos potencialmente de uma comunidade de fala, e ser algo que nós possamos reconhecer como um agente humano significa participar ao menos potencialmente de nossa comunidade de fala”*, o que também exige que um agente também possa reconhecer a verdade ou falsidade de um enunciado; os agentes humanos são livres em uma “situação ideal de fala”, qual seja, *“(...) uma situação de discussão absolutamente isenta de coerção e sem limites, realizada entre agentes humanos completamente livres e iguais”* (GEUSS, 1981: 107-108; grifos do autor). Os agentes humanos, segundo Habermas, pressupõem encontrar-se nessa situação, na qual são realmente livres e racionais, e se comprometem a mantê-la; as instituições sociais derivam todas dessa situação, por conseguinte (GEUSS, 1981). Com base nessa idéia, Habermas distingue quatro estágios históricos pelos quais a humanidade passou ou passa, de forma a abordar o mundo e as instituições sociais: um estágio **arcaico**, que se baseia em mitos particulares para a comunicação de forma narrativa; um estágio **“tradicional”**, no qual os mitos se unem a formas religiosas ou metafísicas, estruturadas de forma argumentativa e nunca postas em questão; um estágio **“moderno”**, no qual surgem as ideologias, que se reivindicam científicas e recorrem a normas universais de “vida boa”; e um estágio pretensamente **“pós-ideológico”**, no qual as ideologias são tratadas pejorativamente por seu recurso aos valores, e busca justificar a sociedade com um apelo à eficiência técnica e científica (GEUSS, 1981).

O transcendentalismo de Habermas leva-o a exigir uma norma universal de justiça, em que a reciprocidade, isto é, a estrutura comunicativa em que cada agente se coloca em todos os lugares possíveis aonde se pode sentir os efeitos de uma determinada norma de justiça, desempenha um papel fundamental (LIMA, 1993). Este é o chamado critério de universalização, por ele chamado **Princípio U**, e pode ser definido mais completamente pelo seguinte enunciado: *“todas as normas válidas precisam atender à condição de que as conseqüências e feitos colaterais que presumivelmente resultarão da observância geral dessas normas para a satisfação dos interesses de cada indivíduo possam ser aceitas não-coercitivamente por todos os envolvidos”* (citado por ROUANET, 1989: 27; grifos do autor). Todo princípio moral deve aspirar validade para todos, portanto, se pretende ser universal; é preciso ultrapassar, para este fim, os limites do etnocentrismo (FREITAG, 1989) - se é possível alcançar princípios morais universais, ou não, é outra questão.

O pensamento de Habermas que, ao contrário de todos os pensadores abordados até este momento, apresenta a vantagem de ainda se encontrar em construção, possui algumas implicações políticas de grande

importância, como as questões da esfera pública, da separação entre a democracia e sua institucionalização num sistema político. Ao contrário da maioria dos pensadores que este trabalho focaliza, Habermas ainda está vivo, e produtivo; isso permite que ele possa adaptar suas idéias, tornando-as compatíveis com os tempos e, mais que isso, oferece a oportunidade de descartar e adotar idéias à medida em que se façam desnecessárias ou fundamentais. Essas implicações, devido à sua importância, serão tratadas em seção específica deste trabalho, quando serão examinadas algumas visões sobre as esferas pública e privada.

Conclusões gerais sobre a Escola de Frankfurt são uma temeridade pois, como se viu, mesmo as bases comuns de pensamento renderam conclusões diferentes. Como um encerramento desta seção, no entanto, deve-se colocar um aspecto de grande importância: os pensadores da Escola de Frankfurt buscaram uma análise dos fenômenos sociais de nosso tempo que transcende os estreitos limites da ciência social; cientistas políticos se valeram da psicologia para construírem suas conclusões, economistas usaram a sociologia, e assim por diante. Ainda que não se possa sustentar que a Escola seja um dos marcos iniciais de um estudo interdisciplinar dos fenômenos sociais, seu trabalho neste sentido não pode, em hipótese alguma, ser desprezado.

4.19) Leo Strauss (1899-1973)

Leo Strauss garantiu seu lugar entre os grandes pensadores políticos pela sua recuperação histórica da filosofia política, valendo-se de um método de interpretação que revitalizava o estudo de pensadores clássicos, além de denunciar os problemas do moderno pensamento político no bojo do que ele denominava a “crise do nosso tempo”, ou “crise do Ocidente”. Essa revitalização do pensamento clássico, como ele fazia questão de frisar, não tinha interesses “arqueológicos” ou meramente acadêmicos, sendo empreendida na busca de resolução da dita crise, objetivando “(...) separar o erro da verdade e restaurar o conhecimento passado dos fenômenos políticos, especialmente o conhecimento relativo à natureza da boa sociedade política, que tinha sido esquecido ou turvado” (GUNNEL, 1979: 27). Strauss considerava que o pensamento político moderno representou uma desvirtuação em relação ao clássico, a qual viria a ser agravada pelas influências do positivismo e do historicismo.

Graças a esse empreendimento, a doutrina política enunciada por Strauss em nome próprio surge como uma derivação do pensamento clássico. De acordo com Eugene F. Miller (in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975), Strauss deixa bem clara sua opção pela forma clássica em toda a sua teoria política, negando que o pensamento moderno tenha conseguido resolver todos os problemas levantados pelos filósofos clássicos. Seu pensamento, bem como sua interpretação da filosofia política clássica, foi exposto numa série de livros, destacando-se entre eles “*The Political Philosophy of Hobbes*” (1936), “*On Tyranny*” (1948, dedicado a uma interpretação do diálogo “Hierão” de Xenofonte), “*Persecution and the Art of Writing*” (1952), “*Natural Right and History*” (1953), “*Thoughts on Macchiavelli*” (1958),

“What is Political Philosophy?” (1959), *“The City and Man”* (1964), *“Spinoza’s Critique of Religion”* (1965), *“Socrates and Aristophanes”* (1966), *“Liberalism: Ancient and Modern”* (1968), duas obras sobre a figura de Sócrates nas obras de Xenofonte, além da organização (com Joseph Cropsey) de uma *“History of Political Philosophy”* (publicada originalmente em 1963), para a qual também contribuiu com diversos ensaios.

Como se pode notar pela lista acima, o grosso do pensamento de Strauss se dirige para a interpretação dos clássicos. Isso se deve ao fato de que, segundo ele, os clássicos eram perfeitamente aptos para o reconhecimento e o estudo de problemas políticos modernos, mesmo sem terem diante de si os exemplos históricos: não se pode encontrar neles a descrição teórica de uma tirania contemporânea, por exemplo, mas essa teoria pode ser deduzida de suas páginas; segundo Strauss, *“(…) o princípio [moderno] de uma ciência orientada exclusivamente para a conquista da natureza e o da vulgarização ou difusão do conhecimento científico ou filosófico eram (...) conhecidos dos Clássicos”* (EDMOND, in CHÂTELET *et alli*, 1991: 1157), ou seja, toda a ciência moderna pode ser deduzida da clássica.

Strauss se voltou, como dito acima, para a filosofia política clássica devido à “crise do nosso tempo”. Esta crise se manifesta, na sua opinião, numa ameaça à sobrevivência do Ocidente, personificada pelo comunismo do Leste europeu, no qual ele reconhece uma forma moderna e totalmente inédita da tirania clássica (TARCOV & PANGLE, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Na visão de Strauss, a crise do Ocidente possui dois aspectos, a saber: um lado teórico, que se personifica na *“(…) virtual destruição da filosofia política pelas mais influentes correntes do pensamento em nossa época - o positivismo e o historicismo”*, e um lado político, que se manifesta *“(…) no fato de o Ocidente ter-se tornado indeciso quanto às suas finalidades”* (MILLER, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975: 110; grifos meus). A parte teórica, a crise da filosofia política, encaixa-se num contexto de decadência geral da filosofia (GUNNEL, 1979), enquanto que a parte prática se refere à perda de fé no que Strauss considerava a missão do Ocidente, qual seja, *“a construção de uma sociedade universal de nações livres e iguais e de homens e mulheres também livres e iguais, que desfrutassem de uma riqueza universal, e portanto de justiça e felicidade universais, por meio da ciência entendida como a conquista da natureza ao serviço do poder humano”* (TARCOV & PANGLE, in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 852). Para Strauss, essa missão advém da filosofia moderna, pois nada tem a ver com o pensamento clássico; ele identifica o descrédito em tal missão como tendo surgido de várias dúvidas em relação ao próprio projeto moral que a anima, sobre o universalismo e as premissas que a compõem, e quanto à própria validade da concepção de ciência que a perpassa. Tal descrédito provém da experiência humana do século XX, com sua divisão ideológica, com a tirania moderna, com a persistência da pobreza, e com os perigos ao homem e à natureza surgidos da aplicação irracional da ciência ao objetivo de conquista da natureza (TARCOV & PANGLE, in STRAUSS & CROPSEY, 1987).

Os dois lados da crise estão interligados, de acordo com Strauss; a crise teórica da filosofia política ocidental levou à crise prática, colocando a sociedade ocidental num estado de degeneração

(TARCOV & PANGLE, in STRAUSS & CROUSEY, 1987). Como mencionado acima, ele identificou essa crise teórica no positivismo e no historicismo; por conseguinte, é conveniente dedicar algumas linhas a esses dois assuntos antes de passar para a solução definida por Strauss para a crise prática, ou seja, o retorno à filosofia política clássica. O **positivismo** é identificado por Strauss como a concepção na qual o conhecimento genuíno é aquele definido pela ciência natural moderna, o que desacreditou a filosofia política por buscar a construção de uma ciência política semelhante às ciências naturais; além disso, os positivistas fizeram uma distinção entre fatos e valores, defendendo que somente os primeiros podem ser conhecidos pela ciência social (MILLER, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975). Já no que se refere ao **historicismo**, a questão se torna mais complexa; Strauss dá o nome geral de historicismo à corrente do pensamento moderno que se personifica em Hegel, Nietzsche e Heidegger, sendo o primeiro considerado como o porta-voz do historicismo teórico, que substituiu a filosofia política clássica pela filosofia da história, e os demais vistos como representantes de um **historicismo radical** que, além de concordar com Hegel em que a tarefa da ciência seja a contemplação da História, ainda nega que o processo histórico seja progressivo, e que o homem possa atingir uma concepção do que é justo ou bom, pois não pode interpretar a História a não ser dentro dos limites de sua visão de mundo, voltada para o presente (MILLER, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975).

O resultado dessas duas correntes modernas de pensamento (as quais Strauss considera “ondas de modernidade”) é a crítica às filosofias políticas clássica e moderna, transformando-a numa ideologia e conduzindo os homens ao niilismo e ao obscurantismo; ele não descrê da filosofia política moderna, tal qual enunciada pelos filósofos da Idade Moderna antes do ataque dos positivistas e dos historicistas, admitindo que certos dogmas (como os da democracia liberal) são válidos, mas observa que “*quando a veracidade destes dogmas centrais da filosofia política moderna começou a ser posta em dúvida, o mesmo aconteceu às sociedades políticas ocidentais sobre eles edificadas*” (MILLER, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975: 112). A solução para o problema está em recuperar a filosofia política clássica, realizando seu estudo histórico - sem no entanto cair no historicismo, diferenciando filosofia política e história da filosofia política; a filosofia política, na visão de Strauss, é aquela que inicia com Sócrates e é desenvolvida por Platão e Aristóteles, sendo definida como “(...) *atividade que procura ‘substituir a opinião sobre a natureza das coisas políticas pelo seu conhecimento’ e, particularmente, conhecimento da ordem política correta*” (GUNNEL, 1979: 27). Tornando a definição mais completa, pode-se mencionar que a filosofia política clássica investiga a natureza dos fenômenos políticos gerais e da ordem política melhor ou mais adequada, sem se preocupar com fenômenos políticos causados por uma ordem ou estadista em particular; estes últimos são o objeto da história da política ou da história da filosofia política (TARCOV & PANGLE, in STRAUSS & CROUSEY, 1987).

A diferenciação entre a filosofia política clássica e a moderna é extrema; Sócrates é considerado o fundador de uma, Maquiavel, o da outra (o que por si só já fornece uma visão clara do quanto Strauss diferenciava as duas correntes). Um dos pontos fundamentais em que as duas correntes se diferenciam está

na própria natureza dos fenômenos políticos; na visão de Strauss, as opiniões dos filósofos políticos clássicos podem ser consideradas naturais, uma vez que não estão colocadas dentro de um quadro de tradição histórica, podendo ser admitidas como pontos de partida para a filosofia política e, partindo disso, ele estabelece que os filósofos modernos apenas estreitaram os horizontes da filosofia política: Maquiavel fez isso em relação aos clássicos; Hobbes, o mesmo em relação a Maquiavel, Locke, em relação a Hobbes, Rousseau, em relação a Locke, e assim por diante (TARCOV & PANGLE, in STRAUSS & CROPSEY, 1987). Outro ponto que deve ser enfatizado (e que se tornará mais visível quando se examinar as opiniões de Strauss sobre a tirania) é o fato de que a filosofia política clássica é marcada por uma retórica dissuasiva, isto é, mesmo quando o filósofo parece estar dando conselhos sobre alguma coisa, ele está na verdade dissuadindo seu ouvinte de proceder dessa forma; a filosofia política moderna, por outro lado, utilizou essa forma de expressão das idéias sem a ironia que caracterizava a clássica, produzindo um resultado totalmente oposto (EDMOND, in CHÂTELET *et alli*, 1991).

Dessa maneira, Strauss investe contra o positivismo, afirmando que não há nada de mal em considerar valores (mesmo porque a ciência social isenta de valores exigida por essa corrente é, ela própria, um valor), e contra o historicismo, defendendo que, se o historicismo teórico de Hegel considera a melhor ordem social algo que emergirá do processo histórico, isso não soluciona de maneira alguma o problema de como reconhecer essa melhor ordem; contra o historicismo radical inaugurado por Nietzsche e continuado por Heidegger, Strauss sustenta que os homens podem alcançar algum conhecimento da verdade (o que esses filósofos negam), e que há questões fundamentais colocadas por Sócrates e outros filósofos clássicos que permanecem como objetos de interesse dos pensadores, tornando incorreta a suposição dos historicistas radicais que a filosofia se preocupa apenas com questões voltadas para determinadas épocas históricas (MILLER, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975).

Tendo estabelecido a permanência da filosofia clássica, defendendo-a contra seus críticos, e colocado a necessidade de recuperá-la para resolver a crise do Ocidente, Strauss demonstra como se pode utilizá-la para estudar fenômenos políticos modernos. O exemplo mais conhecido dessa aplicação é, provavelmente, o livro “Sobre a Tirania”, originalmente publicado em 1948. Ele admitia que não se pode encontrar, em nenhum tratado de filosofia política clássica, uma descrição de uma tirania moderna, mas considera que se pode extrair uma teoria que permita reconhecer, nessas obras, a forma moderna de tirania (EDMOND, in CHÂTELET *et alli*, 1991). Essa teoria pode ser extraída quando se considera que os filósofos escreveram, de acordo com Strauss, com duas formas de exposição das idéias: sendo a filosofia a busca da verdade absoluta, é natural que ela seja considerada um perigo à ordem estabelecida, e por isso é perseguida; assim, os filósofos utilizam uma forma de escrita *exotérica*, pela qual expõem suas idéias de modo que possam ser reconhecidas pelo grande público, e uma *esotérica*, destinada apenas àqueles que praticam e vivem a filosofia, sendo esta o verdadeiro veículo das idéias filosóficas; é esotérica a leitura que deve ser feita das obras de filosofia clássica, se o objetivo é o verdadeiro entendimento do que o pensador

buscava passar em sua obra (MILLER, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975; TARCOV & PANGLE, in STRAUSS & CROUSEY, 1987; EDMOND, in CHÂTELET *et alli*, 1991).

Strauss se vale, então, de uma leitura esotérica do diálogo “Hierão”, escrito por Xenofonte, para mostrar como sua teoria de interpretação dos textos clássicos estava correta. Neste livro, Xenofonte, ao contrário de Platão, realiza um estudo da tirania baseando-se no que pode ser melhorado nela; no entanto, sustenta Strauss que ele procede dessa maneira porque deseja ironizar o regime tirânico, pois *“um dos procedimentos próprios da arte de escrever esotericamente consiste (...) em se contradizer intencionalmente. A contradição indica que se tocou em um ponto importante”* (EDMOND, in CHÂTELET *et alli*, 1991: 1158). Não é este o local de se repetir a extensa análise feita por Strauss do assunto; é mais interessante enumerar suas conclusões. Em primeiro lugar, deve-se mencionar que a tirania moderna é apenas uma modalidade da antiga, mas possui algumas especificidades, a saber, uma tecnologia e uma ideologia, ou seja, uma base científica voltada para a conquista da natureza que deve ser difundida e vulgarizada (CHÂTELET *et alli*, 1982). Em segundo lugar, para Strauss, a filosofia política clássica estava em condição de estudar as tiranias de seu tempo, ao passo que a moderna foi “pega de surpresa” com a ascensão do nazifascismo e do stalinismo, pois estes regimes foram construídos sobre as bases do pensamento político, as quais foram “perdidas” pelo pensamento moderno, voltado para as questões do poder e do domínio, e não para o problema político geral (EDMOND, in CHÂTELET *et alli*, 1991). O resultado disso é bem claro: Strauss *“(...) coloca a necessidade de reencontrar uma filosofia política, que - como os antigos - saiba julgar os bons e os maus regimes”* (CHÂTELET *et alli*, 1982: 361; grifos dos autores).

O pensamento político enunciado por Strauss em seu próprio nome está eivado de elementos clássicos, indicando sua busca por essa filosofia política. Seu ideal político era a democracia liberal (que ele considerava não o melhor regime político imaginável, e sim o melhor possível nos dias de hoje), mas não tal como foi concebida pelas filosofias positivistas; estas eram incapazes de enxergar diferenças qualitativas entre os regimes políticos e portanto não forneciam sequer uma base racional que permitisse separar uma democracia de uma tirania (MILLER, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975). A democracia liberal, compreendida como autogoverno, segundo Strauss, exige um conceito de cidadania nos moldes gregos, isto é, uma cidadania ativa e respeitosa, imbuída dos princípios da arte de bem governar (TARCOV & PANGLE, in STRAUSS & CROUSEY, 1987); no entanto, a democracia moderna está ameaçada pelas pretensões de igualdade, podendo degenerar numa tirania da maioria como a denunciada por Alexis de Tocqueville, e pela própria filosofia política desprovida de valores característica da modernidade (MILLER, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975; TARCOV & PANGLE, in STRAUSS & CROUSEY, 1987). A virtude e a excelência são indispensáveis à democracia liberal, e só serão alcançadas por meio de uma “educação liberal”, que se contraponha à “cultura das massas” e permita que a humanidade se aproximasse do sonho de uma aristocracia universal - ou seja, a democracia na sua mais

elevada versão, em que todos seriam virtuosos (MILLER, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975; TARCOV & PANGLE, in STRAUSS & CROPSEY, 1987).

Mas Strauss não estava apenas sentindo nostalgia, nem defendendo uma utopia; ele não alimentava esperanças de que a democracia que defendia fosse atingida pela humanidade, “(...) *mas sustentava que era possível dar pequenos passos em sua direção e que dá-los era a vocação da democracia liberal*” (TARCOV & PANGLE, in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 876). Rejeitando a filosofia política moderna e a interpretação que esta faz da clássica, Strauss estava tentando dar esses passos. E o estudo da modernidade que fez se destina à verdadeira recuperação da filosofia política clássica: esta é a forma de pensar mais adequada à compreensão das coisas políticas porque não se prende a nenhuma tradição, dessa forma fazendo-se necessária sua compreensão para a resolução da crise do Ocidente; essa compreensão, no entanto, deve ser obtida vendo-se “(...) *a filosofia política clássica como ela mesma se concebia, e não através das lentes da filosofia política moderna*” (TARCOV & PANGLE, in STRAUSS & CROPSEY, 1987: 864). Não se tratava de simples nostalgia de tempos idos, ou de desprezo pelo pensamento moderno: Strauss concebia seu trabalho como algo muito acima disso, isto é, como a recuperação da filosofia política para a solução dos problemas que sua perda havia acarretado à vida humana em sociedade.

4.20) Jean-Paul Sartre (1905-1980)

Jean-Paul Sartre está entre os filósofos mais conhecidos deste século não somente pelo seu pensamento, mas também por suas obras literárias (que abrangem o romance, o conto e o teatro) e pela atuação política ativa, que lhe rendeu a fama de pensador atuante, engajado nas lutas sociais e políticas de seu tempo. Bastante preocupado com a questão da liberdade humana, Sartre recebeu em 1964 o Prêmio Nobel de Literatura, mas recusou-o, alegando que isso significaria aceitar a autoridade dos juízes que o concederam (PESSANHA, 1987). A parte essencialmente política de seu pensamento, que é objeto deste item, não é tão consistente quanto a da maior parte dos filósofos abordados neste trabalho, mas não deixa de ser interessante, no sentido de que busca uma revitalização do pensamento marxista, ao unir a este o **existencialismo**. Embora se trate de duas correntes de pensamento absolutamente diferentes, Sartre não viu problemas em tentar esse objetivo - ainda que, no final das contas, algumas questões tenham sido deixadas em aberto, sem que a compatibilização desejada tenha, de fato, sido atingida.

Como seu pensamento se reflete nos personagens que criava em suas obras literárias, a lista de seus livros abrangerá também essas obras: “A Imaginação” (1936), “A Transcendência do Ego” (1938), “A Náusea” (1938 - romance), “Esboço de uma Teoria das Emoções” (1939), “O Muro” (1939 - contos), “O Ser e o Nada” (1943, sua primeira obra filosófica realmente importante), “As Moscas” (1943 - peça teatral), a trilogia “Os Caminhos da Liberdade”, composta pelos romances “A Idade da Razão”, “Sursis” (ambos de 1945) e “Com a Morte na Alma” (1949), “O Existencialismo é um Humanismo” (1946),

“Mortos sem Sepultura” (1946 - peça teatral), “Com as Mãos Sujas” (1948 - peça teatral), “O Diabo e o Bom Deus” (1951 - peça teatral), “Crítica da Razão Dialética” (1960), “Seqüestrados de Altona” (1960 - peça teatral, contendo severa crítica ao colonialismo francês na Argélia), “As Palavras” (1964 - autobiografia), “O Idiota na Família” (1971 - ensaio sobre Gustave Flaubert).

A exposição do pensamento sartriano neste trabalho irá se ater à “revitalização” do marxismo via o existencialismo, operada na “Crítica da Razão Dialética”. Para atingir esse objetivo, cumpre antes definir algumas categorias e elementos básicos do existencialismo em Sartre. Em primeiro lugar, é preciso ter em mente que o termo “existencialismo” se aplica a todo sistema ou doutrina filosófica que coloque, no centro da reflexão, a existência, sendo esta última compreendida como o modo de ser do indivíduo humano (especificamente em Sartre, a existência precede a essência, ou seja, o homem não pode ser definido sem a existência); as origens dessa corrente são normalmente colocadas no filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard, do século XIX, mas seria na França do pós-guerra que o existencialismo se tornaria mais conhecido, sobretudo pelo sucesso das obras de Sartre, mas também devido aos trabalhos de Simone de Beauvoir e Maurice Merleau-Ponty (DUROZOI & ROUSSEL, 1990).

Com base nisso, pode-se definir alguns elementos da filosofia existencialista de Sartre. Para ele, há duas formas de ser, o **ser-para-si** (a consciência) e o **ser-em-si** (o fenômeno), sendo o primeiro definido como uma presença para si mesmo e o segundo como algo que apenas é, sem relações fora de si e sem derivar-se de nada; o ser-para-si é transcendente, enquanto que o ser-em-si permanece dentro dos limites do que é, sem poder transcender-se, o que lhe impede de ser criador (PESSANHA, 1987). O ser-em-si é visto por Sartre como absurdo, que causa mal-estar ou *náusea* [segundo Durozoi e Roussel (1990: 423), “(...) a náusea revela a contingência do ser das coisas definido como em si, e o absurdo de sua existência que não poderia ser justificada, uma vez que meu ser me aparece como um para-si com a consciência”] ao homem, enquanto que o ser-para-si instala uma fissura ou descolamento no ser, que é a marca do nada dentro da consciência; o nada, em Sartre, é fundamentado pelo ser humano (PESSANHA, 1987). O fenômeno ou ser-em-si **está** (ou simplesmente **é**), mas o homem, enquanto ser-para-si **existe** (do grego *ek-sistere*, ou “sair de”), pois possui uma liberdade, que ele considera ser uma “liberdade em situação”, porque depende das condições anteriores ao ato reconhecidamente livre (DUROZOI & ROUSSEL, 1990).

A teoria da liberdade é de fundamental importância para o entendimento do pensamento de Sartre. Segundo Marilena Chauí, o pensador francês levou a concepção aristotélica (pela qual o homem é livre ao permitir que sua vontade se determine) a um ponto extremo, considerando que o ser humano está condenado à liberdade, pois esta é definida como “(...) a escolha incondicional que o próprio homem faz de seu ser e de seu mundo”, ou seja, é a liberdade que confere humanidade ao homem, esteja ele se resignando a um determinado fenômeno, ou lutando contra ele (CHAUÍ, 1995: 361). Essa acepção fica mais visível quando se tem em mente que “o ser-para-si define-se como ação e a primeira condição da ação é a liberdade. O que está na base da existência humana é a livre escolha que cada homem faz de si mesmo e de sua maneira de ser. O em-si, sendo simplesmente aquilo que é, não pode ser livre. A

liberdade provém do nada que obriga o homem a fazer-se, em lugar de apenas ser” (PESSANHA, 1987: XI). Dessa maneira, cada homem, ao fazer-se, escolhe o que é, e este fazer-se refere-se ao **projeto** que ele desenvolve em sua vida; mas a liberdade não pode simplesmente ser considerada dentro dos limites de um único ser humano, pois a espécie é social. Esses dois aspectos do conceito sartriano de liberdade merecem maior explicação.

O projeto é a raiz da liberdade, pois dá significação às situações, aceitando-as, rejeitando-as ou modificando-as em algum sentido; dessa maneira, reagindo de alguma forma às situações, o homem por inteiro é um projeto, e não apenas sua consciência (DUROZOI & ROUSSEL, 1990). Um homem se define pelo seu projeto, pois na visão sartriana o homem é o que ele faz ou, mais precisamente, o que ele escolhe fazer; assim sendo, “(...) o projeto é deferido como a maneira pela qual uma pessoa escolhe seu modo de vida e cria a si própria na ação” (CRANSTON, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975: 256). O projeto é característico dos homens que possuem livre-arbítrio, mas é equiparado por Sartre ao conceito marxista de práxis - o que, segundo Cranston, é uma temeridade, pois a práxis se refere à compreensão das leis da necessidade (in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975). O segundo elemento do conceito se refere à presença de outro ser humano. O “outro” é uma ameaça à liberdade do indivíduo, pois é também um sujeito; são duas consciências que entram em conflito e tentam escravizar uma à outra, dando origem à “infemalidade” quando as relações entre indivíduos são distorcidas ou viciadas: o homem se torna infeliz em seu relacionamento com os demais (DUROZOI & ROUSSEL, 1990).

Diante deste quadro, o pensamento político de Sartre pode ser analisado com maior propriedade. Inicialmente, é preciso mencionar que ele teve grande engajamento político a partir dos anos 40, quando militou na Resistência Francesa; no pós-guerra, questionou o anti-semitismo em seu ensaio “Reflexões sobre a Questão Judaica” (1946), combateu o colonialismo e apoiou as revoluções na Argélia e em Cuba, além dos movimentos estudantis de 1968 (DUROZOI & ROUSSEL, 1990). Em 1952 ingressou nos quadros do Partido Comunista Francês, rompendo com este em 1956 devido à intervenção soviética na Hungria (PESSANHA, 1987). Como demonstra Cranston (in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975), as relações entre Sartre e o Partido não foram das mais simples pois, apesar de defender ardentemente o comunismo e a União Soviética, não deixava de tecer críticas às políticas adotadas por esta: normalmente, ele defendia posições extremistas e revolucionárias; após a morte de Stalin, “(...) quando a política comunista oficial orientou-se mais para a coexistência que para a revolução, e a linha dura pareceu ‘degelar’, ele perdeu a paciência com os comunistas” e, quando do levante estudantil de 1968, chegou a dizer que o PC francês perdeu a oportunidade de realizar a revolução e portanto não merecia mais seu respeito (CRANSTON, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975: 252).

A defesa do comunismo, no início da década de 50 acabou por afastar Sartre dos principais autores da revista filosófica *Les Temps Modernes*, da qual tinha sido um dos fundadores, opondo-o a Albert Camus e Maurice Merleau-Ponty. Merleau-Ponty criticou o “ultrabochevismo” de Sartre, que sustentava que, quaisquer que fossem os acontecimentos, era preciso tomar partido ao lado da União

Soviética, porque ela representava o comunismo, e do Partido Comunista, pois este é a única expressão exata da classe operária; Merleau-Ponty, por outro lado, denunciava Stalin como um déspota assassino, a face visível de um novo imperialismo e de um comunismo baseado numa concepção não dialética da História, e criticava Sartre por fazer da História a simples expressão da vontade presente, sem controle e sem critério (CHÂTELET *et alli*, 1982). Em outras palavras, enquanto Sartre defendia o comunismo presente, personificado na União Soviética, Merleau-Ponty denunciava esse mesmo comunismo como não dialético, como a personificação da vontade de um tirano, sem nada a ver com o verdadeiro. Infelizmente, nenhum dos dois sobreviveu para ver a derrocada do regime soviético, o que teria dado oportunidade, sem dúvida, para um excelente debate.

Deixando de lado as questões práticas e enfocando apenas a teoria política de Sartre, pode-se destacar alguns aspectos bastante interessantes. Sua principal obra neste campo, “Crítica da Razão Dialética”, é uma tentativa de revitalização do marxismo, via o existencialismo; embora elogiasse o sistema marxista, considerando-o uma das principais filosofias modernas, Sartre acreditava que, na visão ortodoxa, ele estava obsoleto e precisava ser remodelado (CRANSTON, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975), o que provocou violentas críticas de pensadores como Lévi-Strauss e Raymond Aron (BESNIER, in CHÂTELET *et alli*, 1991). O propósito de Sartre de unir o existencialismo ao marxismo é muito mais complexo do que parece à primeira vista, pois há grandes diferenças entre as duas doutrinas, como a defesa existencialista do livre-arbítrio e do individualismo (ambos detestados por Marx) e a crítica ao determinismo tão importante no sistema marxista; ainda assim, ele considerava que o projeto era viável, e que existencialismo podia renovar o marxismo, humanizando-o (CRANSTON, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975).

O primeiro passo dessa revitalização está na insistência de se manter a noção de projeto (e, conseqüentemente, de livre-arbítrio), obrigando o marxismo a desprezar sua teoria da necessidade; a práxis, como mencionado anteriormente, é temerariamente equiparada por Sartre ao projeto (CRANSTON, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975). A tensão entre essas noções é tratada por Sartre a partir de sua teoria da liberdade em situação: a práxis sartriana (a ação dos indivíduos livres) permite que o homem supere a alienação em que se encontra; as práxis individuais se fundem na multidão revolucionária, à qual cada componente presta um juramento e portanto legitima sua autoridade coletiva (DUROZOI & ROUSSEL, 1990). A respeito dessa alienação, Sartre sustenta que ela deve ser ligada ao resultado inesperado de uma atividade; toda ação possui conseqüências inesperadas, bem como as próprias solidariedade e práxis individual (BESNIER, in CHÂTELET *et alli*, 1991).

A história da humanidade é, de acordo com Sartre, a história da escassez (ou raridade) em que vivem os homens, e esta escassez permite entender as relações entre os homens: eles se unem e se dividem em sua luta contra a escassez, sabendo-se simultaneamente como colaboradores e adversários, moldando-lhes a atitude não só em relação ao mundo, mas também à humanidade; a colaboração só permite diminuir a escassez, e não eliminá-la, o que transforma os homens em competidores (ou mesmo inimigos, o que

Sartre chama o “anti-homem”) pelo produto que permita diminuir a escassez em que vivem (CRANSTON, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975). A escassez, por um lado, introduz violência na vida dos homens, marcando indelevelmente a história da humanidade (BESNIER, in CHÂTELET *et alli*, 1991) mas, por outro, origina a sociedade ao reunir os homens em torno do objetivo de tentar erradicá-la (CRANSTON, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975).

Para Sartre, existem duas formas de estrutura social, a **série** e o **grupo**. Essas estruturas podem ser diferenciadas facilmente: “*uma série é um ajuntamento de pessoas unidas somente pela proximidade externa. Ela não existe como um todo ‘dentro’ de nenhum dos seus membros*”, ao passo que “*um grupo é um conjunto de pessoas que, ao contrário daqueles que formam as séries, ‘têm’ um objetivo ou uma finalidade comuns*” (CRANSTON, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975: 260). Somente o grupo, na opinião de Sartre, permitirá a libertação da classe operária (BESNIER, in CHÂTELET *et alli*, 1991), isto é, somente quando o proletariado se reunir sob um objetivo comum, obedecendo a autoridade do grupo e se comprometendo com ele, o comunismo será possível. Mais do que isso, é o grupo organizado (Razão constituída, contraposta à instituição, que é apenas uma remanescente da serialidade) para resistir à inércia alienante da sociedade que confere sentido à História (BESNIER, in CHÂTELET *et alli*, 1991).

A sociedade é constituída por meio de **compromisso**, **violência** e **Terror**: o grupo nasce quando cada indivíduo se compromete a permanecer dentro dele, sem traí-lo ou abandoná-lo; para garantir que o compromisso será cumprido, o grupo dispõe de violência e de Terror, ou seja, de instrumentos que provocam no indivíduo o medo de abandoná-lo, e evitam a possibilidade do grupo perder seus objetivos comuns e se transformar em série (CRANSTON, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975). O principal grupo é o Estado, que Sartre define como “*(...) um grupo que se reconstitui incessantemente, e que modifica sua composição por meio de uma renovação parcial - descontinua ou continua - dos seus membros*” (citado por CRANSTON, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975: 262). O Estado burocrático é denunciado pelo pensador francês como o triunfo da inércia na sociedade, como uma instituição que apenas manipula a coletividade sem tirá-la da situação de série (BESNIER, in CHÂTELET *et alli*, 1991).

O pensamento de Sartre, dessa maneira, avança de forma a quase esquecer o propósito inicial. Se, no princípio, ele considera o marxismo uma filosofia e o existencialismo uma simples ideologia, à medida em que o propósito de revitalizar a “filosofia via a ideologia” é tentado, o resultado é um distanciamento do marxismo e uma aproximação do existencialismo. Cranston demonstra que o compromisso, a sociedade política unida pelo Terror e a teoria sartriana da escassez nada tem de marxistas (segundo ele, Sartre retém do marxismo apenas a teoria das classes sociais e a futura sociedade sem classes), e conclui que Sartre não conseguiu seu objetivo inicial; mais do que isso, Cranston aproxima as noções de compromisso e de Terror aos conceitos hobbesianos de convenção e medo (in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975). Entretanto, se for dado crédito às palavras de Jean-Michel Besnier (in CHÂTELET *et alli*, 1991), essa tentativa de Sartre, expressa na Crítica da Razão Dialética, teve seu valor no passado e voltará a tê-lo no futuro;

mesmo assim, é preciso não esquecer que Sartre “(...) oferece-nos uma ‘escolha existencialista’ característica: aceitar sua teoria como um todo, ou rejeitá-la” (CRANSTON, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975: 267).

4.21) Hannah Arendt (1906-1975)

Hannah Arendt sempre rejeitou o rótulo “filosofia” para seu pensamento político por um motivo bastante simples: o grosso de sua reflexão no campo político se direciona para uma recuperação dos ideais de participação e cidadania da *polis* grega, recuperação que, segundo ela, era necessária diante da ameaça de um mundo totalitário; neste sentido, Arendt se fixava não na filosofia grega, mas na prática política desse povo. Ela sempre se definiu como uma teórica política (ENEGRÉN, in CHÂTELET *et alli*, 1991). Reconhecida como grande pensadora ainda em vida (sobretudo nos Estados Unidos), embora seu pensamento por vezes suscitasse vivas polêmicas (LEFORT, 1986), ela refletiu sobre o que chamava a lacuna entre o passado e o futuro, isto é, entre a tradição e a profunda crise do mundo contemporâneo (LAFER, in ARENDT, 1954), em busca da solução da ameaça totalitária à sobrevivência do homem e de sua sociedade. Ao contrário de Leo Strauss, que buscava a revitalização da moderna filosofia política via a recuperação e releitura dos clássicos, Arendt considerava a filosofia política (mesmo a clássica) uma inimiga da Política, e direcionou seu pensamento para a recuperação das coisas políticas originais, e não da reflexão filosófica que as cercava (GUNNEL, 1979).

Esse propósito de recuperação da Política está expresso em diversos livros: “*The Burden of our Time*” (1951, posteriormente republicado como “As Origens do Totalitarismo”), “Entre o Passado e o Futuro” (1954), “A Condição Humana” (1958), “Sobre a Revolução” (1963), “Eichman em Jerusalém” (1963), “Homens em Tempos Sombrios” (1968), “Sobre a Violência” (1969), “Crises da República” (1973). Postumamente, vários de seus textos e anotações de seus cursos nas Universidades foram reunidos em coletâneas, como “*The Life of the Mind*” (1978, 2 volumes; um terceiro estava nos planos da pensadora, mas sua morte sobreveio antes de ser escrito), “*The Jew as a Pariah*” (1978), “Lições sobre o Pensamento Político de Kant” (1982) e “*Was ist Politik*” (1993).

Noel O’Sullivan intitulou seu ensaio sobre Hannah Arendt (in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975) de “A Nostalgia Helênica e a Sociedade Industrial”, o que ilustra bem o objetivo da pensadora alemã: a recuperação do sentido original de política, isto é, de assuntos relacionados à *polis* (tal qual ela define em “A Condição Humana”). Mais precisamente, a política é definida como a arte que ensina os homens a produzir grandes feitos, que os tornem realmente livres e felizes, e assegurem sua imortalidade (O’SULLIVAN, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975). Admitindo-se que a sociedade atual se encontra em crise, a meta buscada por Arendt com essa recuperação da dimensão original da política “(...) é reviver um sentido, do valor das coisas políticas, como uma dimensão de vida e revelar a fonte da crise

moderna” (GUNNEL, 1979: 33). Para ela, a modernidade representou um rompimento com a tradição política do Ocidente, iniciada com Platão e Aristóteles (LAFER, in ARENDT, 1954; GUNNEL, 1979). Hegel iniciou esse processo de ruptura com sua teoria do desenvolvimento dialético da História, destruiu as bases da autoridade conferida à tradição, e com sua identificação entre o real e o racional; a ele seguir-se-iam Kierkegaard, com seu conceito do homem como ser sofredor (em vez de racional), Nietzsche, cuja negação da racionalidade do homem, substituindo-a pela vontade do poder, levou-o ao niilismo, e Marx, que representa a destruição definitiva da tradição por meio de três conceitos básicos em seu sistema, quais sejam, a idéia de que o trabalho cria o homem, a violência (personificada na revolução) como o motor da História, e a atualização da Filosofia na Política (LAFER, in ARENDT, 1954).

A destruição do pensamento político operada na modernidade não é, no entanto, o que Hannah Arendt lamenta; ela chega a considerar a filosofia política como a subversão do ideal político original, por considerar a reflexão (fato interior) mais importante do que os atos (fatos exteriores), ou seja, privilegia o pensamento em vez da atuação (LEFORT, 1986). A filosofia, afinal, pressupõe o diálogo consigo mesmo, isto é, o filósofo pode perfeitamente praticar sua atividade na solidão e no isolamento, ao passo que a política simplesmente não pode existir sem a presença dos outros: “(...) *se podemos pensar por conta própria, só podemos agir em conjunto*” (LAFER, in ARENDT, 1958: 348; grifo meu). Para ela, o mais importante é a ruptura com a tradição, pois o pensamento político iniciado por Parmênides e Platão representava uma oposição aos valores da *polis*; cada estágio posterior representou um maior afastamento desses valores que, para ela, são perfeitamente adequados à vida humana (GUNNEL, 1979). Sem esses valores, o terreno foi preparado para a ascensão dos regimes totalitários: segundo Lefort (1986), Hannah Arendt considerava a vitória do nazismo em 1933 o acontecimento contemporâneo central, que deu origem à sua preocupação com a política. Dessa maneira, a exposição de sua reflexão se concentrará na questão do totalitarismo.

Para apresentar um panorama do pensamento de Hannah Arendt, é preciso começar definindo alguns termos-chave que norteiam sua reflexão. Entre estes termos, devem ser mencionados o conceito de homem; a diferenciação entre labor, trabalho e ação; a conceituação das esferas pública e privada (e sua derivação moderna, a esfera social) - a ser tratada no capítulo V deste trabalho; as formas da vida humana; e a diferença (vulgarmente pouco percebida) entre violência, poder e autoridade. Em primeiro lugar, deve-se abordar o que é considerado o ser humano em Arendt: em todo o seu sistema, o homem é definido pela sua sociabilidade, realizando-se na vida em comunidade com seus semelhantes; perpassam essa noção as concepções aristotélicas do *zoon politikon* e *zoon logon ekhon*, ou seja, do homem enquanto animal político e ser dotado de fala, o que permite a ele viver na ação, no discurso e na persuasão (DUARTE, in ARENDT, 1969).

Na tipologia arendtiana, “o labor, o trabalho e a ação não constituem apenas formas diferentes de atividade; também comportam uma escala na qual cada degrau assinala a conquista de um nível de percepção progressivamente ascendente” (O’SULLIVAN, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975:

272). O **labor** é definido como simples atividade exigida pelas necessidades humanas (o único produto do labor é a própria vida), tanto ao nível individual quanto coletivo e, segundo Arendt, como os animais também são capazes desta atividade, o homem é definido, nesta perspectiva, como *animal laborans*; o **trabalho** (que, como foi visto, era colocado na esfera mais elevada pelos marxistas), ao contrário do labor, produz objetos duráveis, convertendo o mundo que cerca o homem num verdadeiro reino desses objetos, distanciando-o da natureza e dando-lhe um primeiro vislumbre de autoconsciência como *homo faber*; a **ação**, por sua vez, é o que dá sentido à existência humana, pois é uma atividade exercida entre os homens sem a mediação da matéria (LAFER, in ARENDT, 1958; O'SULLIVAN, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975).

Essas três categorias formam o que Hannah Arendt chamava a *vita activa* (LAFER, in ARENDT, 1958; GUNNEL, 1979), sendo que labor e trabalho, em conjunto, constituem a **esfera privada** da existência humana, na qual o homem que nela esteja encerrado se impossibilita de alcançar sua verdadeira dignidade, pois não permite que ele atinja seu máximo desenvolvimento enquanto ser humano (que só é possível com a ação, atividade que só se desenvolve na **esfera pública** da vida humana); para horror da pensadora alemã, “(...) o trabalho adquiriu no mundo moderno uma relevância que o colocou acima de todas as outras atividades, tirando-o do exílio, da esfera privada aonde os gregos o relegaram” (O'SULLIVAN, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975: 272). Sendo assim, sua afirmação de que somente na *polis* grega a *vita activa* pôde florescer não causa espanto: nessa época e formação social, a prioridade do espaço público sobre o privado na vida humana foi amplamente reconhecida e a política ocupou seu lugar merecido pela única vez na História do homem (GUNNEL, 1979). A *polis*, portanto, permitia o espaço necessário para a ação e, dessa maneira, para a política; como observa Celso Lafer, “a Política se situa num outro campo e, conseqüentemente, não conduz nem à fabricação da obra, nem às limitações da durabilidade dela decorrentes. (...) As instituições políticas (...) não têm existência independente. Estão sujeitas e dependem de outros e sucessivos atos, pois o Estado não é um produto do pensamento mas sim da ação” (in ARENDT, 1954: 22).

A *polis* não é, entretanto, o único momento em que a política se realiza na História humana. Arendt procura momentos que sirvam de referencial à essa arte, e os encontra nas Revoluções nos Estados Unidos e França, mas mesmo esses exemplos são considerados menos “puros” que o das cidades gregas (LEFORT, 1986), na qual a vida privada dos cidadãos era colocada numa posição secundária em relação aos interesses públicos (GUNNEL, 1979). A modernidade se caracteriza por uma inversão dos valores (como se viu no caso da diferenciação entre labor, trabalho e ação), e pela ascensão definitiva de um modo diferente de vida, gestado na própria *polis*. Em outras palavras, como uma contraposição à *vita activa* encontra-se a *vita contemplativa*. Esta pode ser considerada como a preponderância do pensamento sobre a ação, e suas origens podem ser tratadas na noção platônica da superioridade do modo de vida do filósofo; não há necessidade de apresentar todo o caminho empreendido pela autora, mas deve-se destacar que, ao se

chegar à modernidade, encontra-se o ponto em que a *vita activa* é totalmente relegada ao segundo plano (GUNNEL, 1979).

Outra questão importante de definição de termos refere-se às noções de violência, poder e autoridade que segundo Arendt são vulgarmente confundidas, inclusive pelos estudiosos da política, apesar de terem sentidos bastante diferentes. O conceito de poder é, em sua visão, inerente a toda e qualquer comunidade política, e resulta da capacidade humana de agir conjuntamente - o que implica necessariamente em consenso (LAFER, in ARENDT, 1969); este conceito se adequa com perfeição à visão da política como realização da condição humana, que se baseia em três aspectos: *“primeiro, que o homem distingue-se do resto da criação pelo seu desejo de imortalidade; segundo, que só poderá satisfazer este desejo pela ação ou ‘práxis’; terceiro, que esta ação deve acontecer na presença de seus pares, para que um grupo de espectadores possa transmitir a memória da sua ação”* (O’SULLIVAN, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975: 274). É preciso ter em mente que o poder só existe na esfera pública, e nunca como a propriedade de um indivíduo, mas de um grupo ou comunidade, existindo enquanto esta durar (DUARTE, in ARENDT, 1969).

A segunda noção é a da autoridade; esta *“(...) é essencialmente uma relação entre iguais. cada um dos quais inicia a ação, procurando, em seguida, partidários para ajudá-lo a executá-la”*, o que se choca frontalmente com a tradição política que, desde Platão, confunde governo e autoridade (O’SULLIVAN, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975: 275). O governo, segundo Arendt, é a organização e institucionalização do poder, assentando-se sobre a opinião daqueles a quem representa, sendo que suas instituições entram em decadência quando o povo deixa de apoiá-las (DUARTE, in ARENDT, 1969). Mais do que isso, o governo implica na divisão entre governantes e governados; as instituições representativas modernas, nas quais o homem poderia expressar sua opinião, são condenadas por Arendt por manterem o homem numa perspectiva de vida privada, sem abrirem a possibilidade de ação e, por conseguinte, de verdadeira expressão de sua opinião (O’SULLIVAN, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975). A autoridade envolve obediência, mas exclui coerção: não há autoridade quando existe violência (LAFER, in ARENDT, 1954). De maneira similar, a violência exclui o poder, chegando à forma extrema de “um contra todos”, que representa a destruição completa do poder (LAFER, in ARENDT, 1969). Ao contrário da autoridade e do poder, a violência *“(...) é um mero instrumento destinado ao alcance de um fim predeterminado. (...) Em vez de ser a ‘essência’ do poder, a violência é o fator por excelência capaz de se contrapor a ele e negar-lhe as próprias condições sine qua non, destruindo-o sem que possa jamais desempenhar o mesmo papel na sociedade”*, ou seja, a violência representa a destruição da esfera pública, pois impede a pluralidade de opiniões ao ocupar o lugar que originalmente pertencia ao poder (DUARTE, in ARENDT, 1969: 89).

Os conceitos das esferas pública e privada em Hannah Arendt, apenas delineados nesta seção, serão tratados com maior profundidade no Capítulo V deste trabalho. Por ora, basta examinar os efeitos da preponderância da esfera privada, ou seja, a questão da mentira na política. Na sua opinião, o maior

problema da política é a mentira, e o totalitarismo é visto como uma mentira monstruosa, que cria um mundo completamente fictício (O’SULLIVAN, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975). No sistema arendtiano da política, a comunicação ilimitada, o diálogo entre os homens, é fundamental (LAFER, in ARENDT, 1954); só a presença de outros homens garante a verdadeira percepção da realidade e, dessa forma, esta exige a ação política, a qual, com o declínio da esfera pública, encontra-se em processo de desaparecimento (O’SULLIVAN, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975). Dessa maneira, não causa espanto a afirmação arendtiana de que o totalitarismo é um produto da sociedade moderna, que só poderia ter sido gerado por ela. Além da destruição da noção de realidade, já mencionada, contribuem para o totalitarismo dois outros fatores: a atitude subjetiva da filosofia moderna para com o mundo, que conduz à “alienação do mundo”, e a ênfase nas massas em vez das classes sociais (O’SULLIVAN, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975).

Sobre este terceiro aspecto, uma nota mais extensa é sumamente importante. Na definição de Arendt, a massa é a antítese do povo, pois “(...) *livra-se facilmente da influência de um poder que se dedica a modificar a unanimidade pela mistura das multidões, das quais toda dimensão de comunidade, assim como toda divisão, deve ser banida*” (ENEGRÉN, in CHÂTELET *et alli*, 1991: 40). É preciso mencionar que ela não considerava a igualdade como um fim da política; pelo contrário, ela a via como uma invenção dos homens, que os transportava ao que denominava “mundo comum”, ou seja, o mundo propriamente humano (LEFORT, 1986), construído pela ação (nunca pelo trabalho), e marcado pelo desejo de imortalidade. Na sociedade baseada nas massas, duas forças se instalam e contribuem para a construção do totalitarismo: o **isolamento**, isto é, a destruição da esfera pública concomitantemente à da capacidade de agir e de fazer a política, e o **desenraizamento**, no qual as capacidades de relacionamento e as vidas privadas dos homens são minadas; ambas as forças atuam num quadro em que o homem se degrada, deixando de ser *homo faber* para ser reduzido a *animal laborans* (LAFER, in ARENDT, 1958).

Assim, o advento de um sistema totalitário passa pela massificação, pela propaganda cientificista, na qual o sistema surge como uma profecia, uma evolução infalível da humanidade (seja pela concepção da “lei da Natureza” evocada pelos nazistas, seja pela da “lei da História” dos bolcheviques), e pelo quadro do homem não apenas isolado, mas também **desolado** porque totalmente proibido de participar do mundo; a demência (já que a racionalidade não pode explicar ou conceder lógica ao totalitarismo) e a marginalidade campeiam (CHÂTELET *et alli*, 1982). A “lógica da demência” que caracteriza o regime totalitário também fica visível nos paradoxos que o caracterizam: por exemplo, ao não distinguir entre o poder e a violência, este regime aparentemente exacerba o primeiro quando realmente aumenta a segunda, dessa forma criando as condições para a destruição completa do poder (DUARTE, in ARENDT, 1969), sendo difundido o terror na sociedade (ENEGRÉN, in CHÂTELET *et alli*, 1991). Mais importante que isso, o totalitarismo surge aparentemente como um regime no qual todos os aspectos da vida humana aparecem como políticos: todas as coisas se tornam “propriedade pública”, por pertencerem ao Estado, o Partido domina tudo, evoca-se uma lei cientificista, superior à compreensão do homem, a ação (no sentido da

mobilização das forças do povo) e o discurso são glorificados, e o regime é saudado como uma revolução, que criará o novo homem; entretanto, tudo isso é falso: “(...) *por trás da aparência, devemos descobrir que não se trata absolutamente da política, da vida pública, da lei, da ação, da fala, nem da revolução concebida como começo. (...) Essas referências foram destruídas para que se pudesse realizar o projeto de dominação total*” (LEFORT, 1986: 67).

Aparentemente a mais completa realização da política, o regime totalitário se apresenta como sua total destruição, pois não se baseia numa esfera pública, e sim no desaparecimento desta concomitantemente ao da privada, formando uma esfera social que tende a absorver todos os aspectos fundamentais da vida humana. O totalitarismo, observa Lefort (1986), é o aparelho dominante dessa esfera social; enquanto sistema de governo, ele “(...) *só se torna possível num mundo cuja realidade os homens não acham mais suportável, devido à destruição da esfera pública que dava um sentido e um significado às suas vidas. Ele lhes propõe uma fuga da sua solidão para um universo que lhes dá garantias e certezas, porém ao preço do sacrifício da realidade em prol da ficção*” (O’SULLIVAN, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975: 282). O homem perdeu toda e qualquer idéia de universalidade nesse mundo, e o totalitarismo fornece essa idéia, ainda que falsa e distorcedora da realidade (O’SULLIVAN, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975). O resultado é a completa sufocação da humanidade, ou seja, o homem perde completamente os atributos que o faziam humano, diferente dos animais (ENEGRÉN, in CHÂTELET *et alli*, 1991).

É possível restaurar a esfera pública, evitando a disseminação do totalitarismo por todo o mundo? Essa idéia conduz à teoria arendtiana da revolução. A revolução, tal como concebida por Hannah Arendt, é um ato criador, um preenchimento do *gap* entre passado e futuro (LAFER, in ARENDT, 1954); o homem aparentemente se dá conta de que sua liberdade só pode ser readquirida por meio de um processo de ação revolucionária (do qual o uso da violência não se exclui), em que a ordem social existente é completamente modificada e se cria uma nova república (O’SULLIVAN, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975). Para que se alcance o sucesso na revolução, ou seja, para que se restaure a felicidade na sociedade, seria preciso que se assegurasse a manutenção de um espaço público, no qual “(...) *a liberdade como virtuosidade pudesse permanentemente aparecer na coincidência entre ação, palavra viva e palavra vivida*” (LAFER, in ARENDT, 1954: 25); dessa forma, as revoluções que instituíram os regimes socialistas são descartadas por Arendt como sendo falsas, pois não permitiram a existência desse espaço público. Ela considera as assembléias revolucionárias como as melhores formas de se destruir a sociedade de massa atual, apontando exemplos na Revolução Francesa, na Paris sitiada de 1870, nas greves russas de 1905, na Revolução de Fevereiro na Rússia de 1917 e no levante húngaro de 1956; essas assembléias permitiriam uma verdadeira ação política, em condições de igualdade, se fossem unidas num sistema federal (O’SULLIVAN, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975). A violência, numa revolução, pode ser legítima, se utilizada por um poder legitimado pelo consenso livre da população.

Hannah Arendt, no entanto, não era uma utopista, e não considerava ser possível uma vida pacífica e sem conflitos para a humanidade; a violência sempre existiria e pelo menos uma parte dela poderia ser considerada legítima (DUARTE, in ARENDT, 1969). Mas, mesmo com toda a nota pessimista que vibra no pensamento de Hannah Arendt, quando este se fixa na modernidade, há espaço para alguma esperança - ainda que tênue - como se nota pelas palavras de Celso Lafer: *“a liberdade (...) só pode ser exercida mediante a recuperação e a reafirmação do mundo público, que permite a identidade individual através da palavra viva e da ação vivida, no contexto de uma comunidade política criativa e criadora”* (in ARENDT, 1958: 342).

Sua reflexão política granjeou-lhe tanto admiradores quanto críticos, como é natural, e pelo menos um aspecto dessa crítica, levantado por Claude Lefort (1986), é grave o suficiente para ser levantado aqui: Hannah Arendt demonstrava o mais completo desinteresse sobre a questão da democracia representativa moderna, talvez por não aceitar a noção de representação; um traço de união entre os totalitarismos stalinista e o nazista era justamente o ódio à democracia. Como pensadora, ela chamou a atenção para a necessidade de se recuperar a autonomia da política tal como existia nas antigas *polis* gregas; entretanto, não se pode esquecer que essas pequenas cidades se baseavam numa economia escravagista, dando aos cidadãos o tempo necessário para exercerem as atividades políticas, e a solução dada por Arendt, de privar dos direitos políticos aqueles que não queiram se dedicar à política (O’SULLIVAN, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975), surge como algo excessivamente radical, que induz a pensar no grau de violência ilegítima que seria exigido para sua implementação.

4.22) A Teoria da *Public Choice*

Ao contrário das seções anteriores, em que o enfoque é dado aos pensadores e suas contribuições ao desenvolvimento do pensamento político, esta seção abordará um corpo teórico definido: a escola da *Public Choice*, que vem se desenvolvendo desde a década de 50 nos Estados Unidos como uma reunião entre economia, política e administração pública, tendo também influências sobre o processo de formulação de políticas públicas, como mostram Waldo (1984) e Dye (1992); mais modernamente, teóricos de outros países têm feitos contribuições a essa teoria, como a idéia da parceria social desenvolvida na Áustria (STREISLER, in BUCHANAN, 1992). Esta forma de tratamento se justifica pelo fato de existir um grande número de estudiosos responsáveis pelo desenvolvimento dessa teoria (como Anthony Downs, Kenneth J. Arrow, James Buchanan, Gordon Tullock, Mancur Olson e Vincent Ostrom, entre outros), cujos trabalhos se entrelaçam de forma a constituir um só corpo teórico. Algumas das suposições fundamentais da teoria da *Public Choice* são encontradas, também, no trabalho de John Rawls; este pensador, entretanto, será abordado em separado, pela grande importância que seu pensamento assumiu nos últimos 25 anos.

Basicamente, a teoria da *Public Choice* pode ser definida como um estudo econômico do processo de tomada de decisão em um ambiente aonde estão ausentes as condições de concorrência de um mercado ou, mais simplesmente, como a aplicação da economia à ciência política; enquanto os assuntos tratados pela teoria são os mesmos da ciência política, como a teoria do Estado, a votação e o comportamento do votante, os partidos e sua política, a burocracia, etc., a metodologia utilizada para abordá-los é a mesma da economia (MUELLER, 1989) especialmente, segundo Dye (1992), no campo das políticas públicas. No centro da teoria encontra-se o “postulado individualista” (HARMON & MAYER, 1986), isto é, o postulado comportamental de que “(...) o homem é um maximizador de utilidade egoísta e racional”, o que a coloca como herdeira dos estudos de Hobbes, Spinoza, Madison e Tocqueville (MUELLER, 1989: 2). Para Dye (1992), enquanto que os economistas pressupõem o conceito de *Homo Economicus* (maximizador de seus interesses pessoais) e os cientistas políticos se fundam na idéia de *Homo Politicus* (voltado sobretudo para a maximização do bem-estar da comunidade), os teóricos da *Public Choice*, os homens buscam maximizar seu interesse pessoal tanto no mercado quanto na política, entretanto, mesmo com motivos egoístas, eles podem se beneficiar mutuamente. O fenômeno político pode ser considerado como o resultado de decisões (ou escolhas) políticas tomadas conscientemente pelos indivíduos (FROHLICH & OPPENHEIMER, 1978).

Para Howard McCurdy (1985), a teoria da *Public Choice* pode ser considerada como o maior desafio intelectual às teorias tradicionais da Administração Pública (desafio este que se materializa numa teoria muito mais rica do que as tradicionais e numa prática diferente), tendo suas origens no livro de Anthony Downs “*An Economic Theory of Democracy*” (publicado em 1957), no qual o autor, por meio de modelos econômicos, demonstra a impossibilidade de que a democracia representativa maximize o bem-estar geral, definido pelas preferências públicas; em 1962, James Buchanan e Gordon Tullock, em seu livro “*The Calculus of Consent*” demonstraram, também pelo uso de modelos matemáticos, que os cidadãos sempre obtêm mais governo do que desejaram quando os custos da participação política são baixos como nos Estados Unidos; em 1965, Mancur Olson, em “*The Logic of Collective Action*” refutou a idéia de que grupos de interesse estejam capacitados a representar diretamente os interesses de seus membros. Outros autores não concordam com a visão de McCurdy: Mueller, por exemplo, rastreia as origens da teoria em trabalhos publicados por Paul A. Samuelson (em 1947) e Kenneth J. Arrow (1951). Subjacente à idéia central dessa escola de estudiosos encontra-se, por conseguinte, uma crítica à democracia representativa e uma defesa dos pressupostos da democracia direta como um sistema de governo perfeitamente viável.

De acordo com Harmon e Mayer, três postulados formam a base filosófica da teoria da *Public Choice*, a saber:

a) Em primeiro lugar, há o individualismo metodológico, que estabelece que “(...) a ação política deve ser entendida como o produto de ações de indivíduos motivados, atomísticos, cujos interesses particulares tipicamente diferem uns dos outros”;

b) A seguir, há determinados valores políticos fundamentais, que incluem “(...) a promoção da livre escolha individual, a maximização da utilidade para o indivíduo e a cooperação, em vez da coerção, nas instâncias que requeiram ações coletivas”;

c) Por fim, a liberdade individual é considerada o valor supremo, mais importante do que a estabilidade da ordem social (HARMON & MAYER, 1986: 244).

O individualismo metodológico defendido pelos teóricos da *Public Choice* conduz à idéia de que a política, tal como a economia, pode ser objeto de um planejamento racional por parte dos indivíduos (STREISSLER, in BUCHANAN, 1992). Os poderes e as responsabilidades do governo, que hoje repousam nas grandes instituições, devem voltar para os indivíduos, tal como era o desejo dos *Founding Fathers*, “pais” dos Estados Unidos (WALDO, 1984). Pelo postulado do individualismo, o indivíduo é considerado a entidade filosófica primordial, e os valores coletivos que realmente importam dentro de uma sociedade são aqueles que derivam de interesses compartilhados pelas pessoas; Buchanan e Tullock, em seu livro supracitado, consideram “místicas” noções como “interesse público” e “vontade geral”, o que implica numa crítica e na não-aceitação de valores comunitários (HARMON & MAYER, 1986). A ação coletiva impõe custos que prejudicam os objetivos de maximização da utilidade por parte dos indivíduos, tornando caro o processo de tomada de decisão; entretanto, a ação coletiva, “(...) apesar de seus custos, pode tanto produzir benefícios de outros modos não alcançáveis através da ação privada, quanto mitigar os efeitos negativos ou custos que resultem, para um indivíduo, dos atos privados de outros” (HARMON & MAYER, 1986). Frohlich e Oppenheimer (1978) adicionam: ninguém toma decisões isoladamente; todas as decisões políticas são tomadas dentro de um contexto coletivo, social, em que os resultados da decisão de alguém dependem das escolhas de outras pessoas. Entretanto, Arrow determinou, em 1951, que é impossível uma escolha coletiva democraticamente perfeita e não-arbitrária (FROHLICH & OPPENHEIMER, 1978); entretanto, ele mesmo reforça: “a ação coletiva é um instrumento de poder, um instrumento pelo qual os indivíduos podem concretizar mais completamente seus valores individuais” (ARROW, s/d: 16).

Não há espaço, no momento, para desenvolver as implicações da conclusão de Arrow. É preciso mencionar, entretanto, que a ação coletiva implica necessariamente no desenho de “arranjos” para processo de tomada de decisão (ou seja, organizações) que infrinjam a liberdade pessoal, isto é, que a tornem menos absoluta; para Buchanan e Tullock, as organizações ideais são aquelas que reduzam ao máximo a interferência sobre as liberdades individuais, sendo que, ao mesmo tempo, são as que produzem os melhores resultados para todos os indivíduos envolvidos (HARMON & MAYER, 1986). Para uma decisão coletiva ser o mais eficiente, a melhor regra é a **unanimidade**: um indivíduo considera melhor a decisão que não lhe implica nenhuma perda causada pela ação dos outros, sendo que essa regra também implica na ausência de coerção (HARMON & MAYER, 1986). Arrow (s/d) escreve: há uma tensão inevitável entre o indivíduo e a sociedade. A unanimidade, entretanto, é inatingível pelos custos que acarreta aos indivíduos,

o que impõe o uso de regras ligeiramente diferentes, como a da maioria (HARMON & MAYER, 1986). Tudo isso impõe a necessidade de organizar as preferências individuais de forma a tornar possíveis as decisões e ações coletivas; o “organizador” pode ser definido como o líder político e, dessa maneira, “(...) *se a massa da humanidade está, basicamente, auto-interessada, o líder (independentemente de sua motivação pessoal) terá que apelar e mobilizar esse auto-interesse*” (FROHLICH & OPPENHEIMER, 1978: 101; grifos dos autores).

Dessa forma, a existência de um governo é justificada. A teoria da *Public Choice* pressupõe a existência de um contrato entre os homens, o qual se constitui no fundamento do governo; da mesma forma que os homens buscam, economicamente falando, maximizar a satisfação de seus interesses no mercado, eles buscam a maximização de seu bem-estar, em termos políticos, pela celebração de um contrato que estabeleça um governo (DYE, 1992). O governo é apenas uma das muitas instituições coletivas existentes; distingue-se das demais pelo seu monopólio no poder coercitivo (ARROW, s/d). Entretanto, não se pode esquecer que Buchanan e Tullock se fundamentam na idéia de que as agências governamentais devam ser descentralizadas para uma ação mais eficiente (HARMON & MAYER, 1986). As funções do governo são bastante claras, restringindo-se a remediar “fracassos do mercado”: em primeiro lugar, o governo deve suprir bens públicos à sociedade, isto é, aqueles bens que, por estarem disponíveis a todos (não podem, portanto, ser apropriados por alguém), não podem ser precificados e, dessa maneira, fornecidos adequadamente pelo mercado; em segundo lugar, ele deve tratar do problema das externalidades, isto é, o fenômeno econômico em que a atividade de alguém impõe custos não-compensáveis a outros, sendo a poluição o exemplo mais conhecido (DYE, 1992).

Há um limite para o governo: ainda que ele possa realizar determinadas funções sociais muito melhor que o setor privado, é preciso não se esquecer que “(...) *o poder corrompe, tanto quanto o dinheiro*” (ARROW, s/d: 24). Esse limite, entretanto, não é tão visível assim: como os políticos e burocratas possuem relativamente poucas informações a respeito das efetivas preferências de seus eleitores, há uma tendência de expansão desenfreada de seus poderes dentro da sociedade, exagerando os benefícios dos gastos públicos e subestimando seus custos; adicionalmente, os políticos estão antes interessados em vencer eleições e formulam suas posições políticas de acordo com esse objetivo, em vez de se pautarem pelo de formulação de políticas públicas (DYE, 1992). Neste ponto, Buchanan e Tullock argumentam que a descentralização das agências governamentais se constitui numa forma de aproximar os votantes e os políticos (HARMON & MAYER, 1986). Dye exemplifica o processo decisório da *Public Choice* na formulação de políticas públicas em uma análise do tratamento do governo norte-americano ao problema da poluição ambiental (uma externalidade típica), demonstrando os problemas, os grupos de interesse envolvidos e as políticas, além de mostrar como as regulações governamentais estimulam esses grupos a buscar maiores vantagens influenciando ações adicionais (DYE, 1992).

A teoria da *Public Choice* reivindica os seguintes avanços em relação aos estudos anteriores: da forma pela qual foi enunciada, ela provê instrumentos para um estudo científico dos processos político e

administrativo de tomada de decisão, permitindo dessa forma a explicação do passado e do presente, bem como a predição do futuro; por meio dos pressupostos básicos sobre o ser humano, ela permite o estudo da motivação de suas ações e de seus valores; por fim, o estudo desses valores permite melhorar a performance do governo, isto é, torná-lo mais democrático e eficiente (HARMON & MAYER, 1986). No entanto, Thomas Dye (1992) apresenta uma crítica importante, ao demonstrar como os grupos de interesse atuam de forma a pressionar o governo, que passa a fornecer bens “quase-públicos”, que beneficiam esses grupos, embora os custos da ação governamental sejam dispersados entre todos os membros da sociedade.

Outras críticas às presunções da teoria foram apresentadas por Harmon e Mayer (1986) em dois pontos: o princípio do interesse próprio e a aplicação desse princípio à ação coletiva. No que tange ao primeiro ponto, o questionamento dos dois autores é bastante simples: há uma base empírica para o princípio do interesse próprio? Além de se considerar o interesse próprio como a imagem da natureza humana, a análise das teorias de Buchanan e Tullock feita por Harmon e Mayer demonstra que as coisas não são tão simples quanto os teóricos da *Public Choice* fazem crer. No segundo ponto, qualquer ação coletiva ou social é medida pelo interesse pessoal, fazendo com que a teoria ignore o caráter social das ações humanas; dessa forma, apesar da elegância formal dos argumentos e das extensas provas matemáticas, a *Public Choice* fracassa na tentativa de melhorar a performance das organizações governamentais. Em síntese, “os critérios econômicos de efetividade e a metáfora do mercado constituem tanto a base da teoria da *public choice* quanto sua mais importante limitação” (HARMON & MAYER, 1986: 264).

Assim, a teoria da *Public Choice*, ao mesmo tempo em que representa uma nova metodologia para a análise política, ao transpor a esta o ferramental da economia, também acaba por asfixiá-la dentro de limites um tanto estreitos. No entanto, nenhuma análise moderna da teoria da democracia pode deixar de lado as contribuições desses estudiosos, sobretudo no que se refere à crítica à forma representativa, e à justificativa da forma direta. Entretanto, sua racionalidade individualista, voltada para a satisfação dos interesses pessoais dos indivíduos, torna-a um tanto restritiva quando da análise da vida humana em sociedade. Buchanan (1992), por exemplo, investe contra o *Welfare State*, considerando-o como uma ameaça à “ética do trabalho” que norteava as sociedades ocidentais, embora admita a necessidade de manter algumas de suas instituições; sua análise deixa bem claro que um dos problemas desse tipo de Estado reside nas limitações ao mercado e, entretanto, talvez um dos maiores problemas do Estado moderno seja justamente a excessiva confiança no mercado.

4.23) John Rawls (1921) e Robert Nozick (1938)

John Rawls e Robert Nozick, ambos norte-americanos, estão entre os pensadores políticos que mais provocaram polêmica nos últimos vinte anos. Encaixam-se dentro da tradição representada pelo

pensamento liberal como dois de seus mais recentes representantes, mas não há exatamente muitos pontos em comum entre os dois; mais precisamente, Nozick parte de uma crítica às concepções de Rawls. Entretanto, apesar das grandes diferenças, agrupá-los num só estudo faz sentido dentro da idéia de uma comparação entre duas correntes do pensamento liberal contemporâneo: Rawls envolve-se com a idéia de um Estado participante, integrando-o ativamente à vida da comunidade, enquanto que Nozick defende a idéia de um Estado ultra-mínimo, restringindo ao máximo suas funções. Como menciona M. W. Jackson, *“(...) Rawls representa a tradição liberal da teoria política segundo a qual a justiça distributiva envolve a atividade positiva do estado; Nozick representa a posição da teoria do livre arbítrio segundo a qual uma tal atividade extracurricular é considerada o resultado de uma redistribuição injusta”* (in FITZGERALD, 1980: 260).

Ambos publicaram apenas um livro (embora Rawls tenha a seu crédito diversos artigos publicados em revistas por todo o mundo): Rawls lançou em 1971 “Uma Teoria da Justiça”, e Nozick, “Anarquia, Estado e Utopia” (em 1974). Pode-se dizer, sem exagero, que o número de artigos e ensaios que analisam, criticam ou defendem as concepções dos dois autores é maior que sua obra escrita: Rawls, por exemplo, foi simultaneamente saudado como gênio e violentamente criticado - Bellamy (1992) apresenta várias dessas críticas, bem como as modificações que o pensador norte-americano introduziu na teoria como resposta - o que dá uma idéia do interesse que suas idéias provocaram nos meios intelectuais. Esta exposição iniciará com a teoria de Rawls, não somente por motivos cronológicos, mas também para que, na apresentação do pensamento de Nozick, seja possível mostrar o quanto este construiu suas teorias com base na crítica a seu contrerrâneo.

O objetivo de John Rawls em seu livro é *“(...) fornecer uma fundamentação teórica coerente para com o conceito de justiça, que possa ser contraposta ao ponto de vista utilitário predominante desde Jeremy Bentham”* (GOROVITZ, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975: 320). Em seu ensaio sobre o pensamento rawlsiano, Álvaro de Vita (1992) qualifica a teoria da justiça do pensador americano como possivelmente a expressão máxima do renascimento das doutrinas éticas de direitos na filosofia anglo-saxônica, como reação ao utilitarismo (como, por exemplo, as de Dworkin, Mackie e do próprio Robert Nozick). Essa teoria da justiça busca atingir o que ele chama de “estrutura básica” da sociedade, e não os acontecimentos particulares, sendo tal estrutura definida como a forma utilizada pelas instituições sociais para distribuir, no tecido social, os deveres e direitos fundamentais de seus membros, bem como as vantagens decorrentes da vida em sociedade - ou seja, trata-se de uma concepção de justiça essencialmente distributiva (JACKSON, in FITZGERALD, 1980).

O ponto de partida da teoria de Rawls é o conceito de **liberdade negativa** (liberdade individual) de Kant, ou seja, uma noção de liberdade que, enquanto restrição legal que garante igual liberdade para todos, é o conteúdo básico de todos os direitos naturais; a partir disso, o trabalho é identificar as condições pelas quais as ações individuais, compatíveis com tal conceito de liberdade negativa, são compatíveis com alguma forma de eticidade ou moralidade social (LIMA, 1993). O segundo conceito que deve ser abordado

é o de **pessoa moral**, ou seja, a idéia rawlsiana de que cada indivíduo pode ser um agente moral capaz de ter uma concepção não somente de seu próprio bem, mas também de respeitar aquelas dos demais seres humanos da sociedade (VITA, 1992).

Tendo-se esses conceitos de liberdade e de pessoa moral em mente, não é de causar espanto que Rawls proponha que a justiça deva ser vista como o fundamento da estrutura social, como a primeira virtude de qualquer instituição social, de forma que “(...) *todas as decisões políticas e legislativas devem sujeitar-se aos limites impostos pelos princípios de justiça*” (GOROVITZ, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975: 323). A concepção de justiça adotada por Rawls é de que é justo tudo aquilo que seria escolhido por unanimidade pelas pessoas que serão governadas por tal concepção, num processo imparcial de tomada de decisão (JACKSON, in FITZGERALD, 1980), ou seja, ele reabilita a posição das intuições individuais sobre a justiça (GOROVITZ, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975). Essa idéia norteia o que ele chama **sociedade bem ordenada**, ou seja, aquela na qual a vida coletiva é determinada pelas concepções de justiça escolhidas pelos indivíduos livres e iguais, as quais devem satisfazer uma “condição de publicidade”, isto é, devem ser reconhecíveis por/justificáveis para todos os membros da sociedade (VITA, 1992).

O terreno primário da justiça é, na concepção rawlsiana, o problema da distribuição dos bens dentro da sociedade. Uma sociedade está marcada simultaneamente pela confluência e pelo conflito de interesses, possuindo identidade de interesses em quantidade suficiente para que a convivência social seja considerada mutuamente benéfica por todos os habitantes: “*a sociedade resulta numa vida melhor para todos, melhor do que seria possível se cada pessoa só pudesse contar com sua vida isolada*” (JACKSON, in FITZGERALD, 1980: 260). Todo ser humano, na teoria de Rawls, possui metas que só são atingidas se ele dispuser de bens primários (direitos, liberdades, poder, oportunidades, renda, riqueza), os quais são mais facilmente atingidos pela associação: portanto, a sociedade surge como a “(...) *forma pela qual os indivíduos escapariam de uma situação que lhes impediria a realização de suas metas*” (LIMA, 1993: 343).

Como na associação entre os indivíduos diversas alternativas de sociedade são possíveis, o problema está em determinar qual delas será escolhida (LIMA, 1993). Rawls soluciona a questão por meio de um artifício teórico: propõe ele que se imagine um grupo de indivíduos que se reúne com o intuito de negociar os princípios de justiça que irão perpassar sua comunidade, assumindo os compromissos de apoiá-los perante os demais e de viver em sua função; esses indivíduos são descritos como racionais, informados sobre psicologia, economia, sociologia, possuidores de um plano racional de vida e, além de estarem preocupados exclusivamente com a defesa de seus próprios interesses, são alheios aos dos demais negociadores (GOROVITZ, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975). Mas Rawls introduz um outro artifício teórico, o **véu da ignorância**, isto é, a condição em que cada indivíduo não possui conhecimentos sobre fatos particulares a seu próprio respeito e de outros indivíduos, isto é, a gama de conhecimentos de que dispõem é geral; esse artifício visa a impedir que cada um busque assegurar seu interesse por meio do

sacrifício do dos outros (GOROVITZ, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975). A situação em que os negociadores assim definidos se encontram é chamada por ele de **posição original**. Dadas as características dos seres humanos nessa posição, Rawls conclui que elas “(...) estariam inclinadas à adoção de princípios de justiça que recompensam apenas o uso de recursos e aptidões individuais em prol do bem-comum” (JACKSON, in FITZGERALD, 1980: 262).

Resumindo, os indivíduos encarregados de negociar os princípios de justiça da sociedade, e que se encontram na posição original descrita por Rawls, deverão chegar a um par de proposições prioritárias, conhecidas como **princípio de liberdade** e **princípio de oportunidade** (este último é também chamado princípio de diferença). Respectivamente, “(...) cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema total mais extenso de Liberdades básicas iguais, compatível com um sistema similar de Liberdade para todos” e “(...) as desigualdades sociais e econômicas devem ser dispostas de modo a serem, ao mesmo tempo, (a) para o benefício do menos favorecido; (b) ligadas a cargos e posições disponíveis a todos, em condições de plena igualdade de oportunidade” (BELLAMY, 1992: 410). Esses princípios são, para Rawls, racionais e por isso são escolhidos (JACKSON, in FITZGERALD, 1980); ou seja, eles são *a priori*, sendo racionais e verdadeiros antes mesmo de serem testados ou postos em prática. Dessa maneira, a presunção de que cada pessoa tem, dentro de si, os princípios da justiça, encontra sua formulação final e mais completa.

O resultado da aplicação dos dois princípios propostos por Rawls são, por um lado, a garantia da máxima liberdade possível dentro da sociedade a todos os seus membros e, por outro, a diminuição das desigualdades de distribuição dos bens; ciente de que isso pode causar conflitos, ele confere ao primeiro princípio um peso maior, tornando-o preponderante, e justifica essa proposição declarando que a auto-estima e o amor próprio são os bens mais primários de todos, sendo garantidos por meio da distribuição adequada dos direitos e liberdades fundamentais (GOROVITZ, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975). O problema da desigualdade entre as pessoas, causada pelo fato de que nem todos possuem os mesmos talentos e aptidões, é tratado por Rawls da seguinte maneira: ninguém pode ser considerado “merecedor” de sua maior capacidade natural, e por isso não pode exigir um ponto de partida mais favorável na sociedade; a distribuição dos talentos na sociedade é vista por Rawls como um “recurso público”, e por isso políticas redistributivas, como oportunidades educacionais iguais para todos, devem ser implementadas para que se garanta a compensação das desigualdades sociais, o que resulta na “(...) igualização dos pontos de partida para os que têm talentos similares” (VITA, 1992: 21). Da mesma forma que ninguém poderá, uma vez inserido na vida em sociedade, ficar numa situação pior do que estaria se vivesse em isolamento, é preciso que qualquer incentivo individual que aumente a desigualdade venha a aumentar o bem-estar de todos os homens dentro da sociedade (LIMA, 1993).

Estabelecidos os princípios e o peso relativo dos mesmos, os negociadores se voltam para a questão da elaboração de uma constituição justa para a sociedade, na qual o princípio mais importante é, inicialmente, o da liberdade, e onde “(...) se excluem leis que favoreçam os privilegiados, por serem

consideradas injustas, a não ser que resultem em benefícios maximizados em prol dos menos favorecidos"; uma vez estabelecida a Constituição, os negociadores se convertem em legisladores, e o princípio mais importante na legislação é o da diferença, para evitar que os privilégios sejam usados de outra maneira que não o benefício dos menos favorecidos (GOROVITZ, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975: 331). Uma distribuição neutra dos recursos se torna o preceito fundamental para a manutenção de uma sociedade justa (BELLAMY, 1992).

O pensamento de John Rawls apresenta algumas vantagens que ele mesmo define como uma "superioridade moral" sobre o utilitarismo, e o fato de poder ser aplicada mais facilmente a situações reais do que a dos utilitaristas (GOROVITZ, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975) - ainda que seus críticos não estejam tão otimistas assim quanto a essa possibilidade de aplicação prática. Segundo Lima (1993), a teoria rawlsiana, mesmo representando um avanço em relação às concepções da democracia liberal, ainda se mostra como um modelo estático e fechado, baseado numa ética meramente procedimental. Bellamy (1992), por sua vez, relaciona as críticas ao projeto rawlsiano à sua confiança em suposições ingênuas sobre a moral e a sociedade, apontando que o consenso entre os negociadores na posição original só poderia se verificar se eles fossem cidadãos liberais idealizados; o pensador norte-americano também foi acusado de confundir o público e o privado dentro da sociedade, e de tentar transformar uma teoria restrita da moral em abrangente. Para sua defesa, Rawls viu-se obrigado a admitir que sua teoria da justiça se apóia num ponto de vista liberal, além de ampliar suas concepções de bem e de considerar que o direito faz parte desse bem (BELLAMY, 1992). A essas críticas deve-se somar o ataque feito por Robert Nozick, o qual será examinado a partir deste momento. O livro que escreveu se divide em três partes: "anarquia" (ou seja, a comprovação de que apenas o Estado mínimo pode ser justificado), "Estado" (a comprovação de que só esse tipo é justo) e "utopia" (a forma de construção do Estado mínimo).

Dois aspectos filosóficos sustentam a teoria de Nozick: em primeiro lugar, a noção kantiana de autonomia do indivíduo, e a teoria lockeana da propriedade (JACKSON, in FITZGERALD, 1980). Como Friedrich Von Hayek, Nozick é um partidário da distribuição dos bens na sociedade via mercado, considerando que as diferentes capacidades e riquezas herdadas pelos indivíduos são golpes da fortuna; a distribuição de bens por mecanismos sociais é, na sua visão, uma violação dos mais básicos direitos de propriedade dos indivíduos (BELLAMY, 1992). Entretanto, ao contrário do pensador austriaco, que se baseia sobretudo em argumentos econômicos, Nozick busca argumentos políticos e morais para comprovar sua teoria. Todos os indivíduos, em sua acepção, possuem direitos imprescritíveis (embora não inalienáveis), contra os quais nenhuma pessoa ou grupo de pessoas poderia investir; tal idéia possui consequências extremas, a ponto de Jackson considerar que *"a plena realização dos direitos individuais na utopia de Nozick poderia permitir que as pessoas se vendessem à escravidão. É tão completa a confiança de Nozick nos direitos do indivíduo que ele chega a declarar que todo imposto é um roubo"* (in FITZGERALD, 1980: 266). Outros resultados desse extremismo serão vistos no decorrer desta exposição.

A teoria de Nozick investe contra a de Rawls em dois pontos básicos: em primeiro lugar, a distribuição proposta por este é considerada por aquele como uma violação dos mais sagrados direitos de propriedade (BELLAMY, 1992) e, em segundo, a justiça distributiva impõe medidas fiscais aos cidadãos, que constituem outra violação (JACKSON, in FITZGERALD, 1980). Assim, ele propõe o conceito de um Estado mínimo, comprometido apenas com a garantia dos direitos sagrados do indivíduo; tal Estado é formado pelos cidadãos, à maneira lockeana, com o intuito de proteger seus direitos de propriedade, que é vista como o mais sagrado de todos os direitos das pessoas (JACKSON, in FITZGERALD, 1980) - embora, ao contrário de Locke, ele não ofereça nenhuma justificção ou argumento que sustente essa opinião (BELLAMY, 1992). Deixando de lado essa dificuldade, Nozick argumenta, como anteriormente mencionado, que somente o Estado mínimo pode ser justificado (o que o faz negar as argumentações dos anarquistas) e segue adiante, declarando que somente esse tipo pode ser considerado justo - o que o leva a considerar que não existem entidades sociais, apenas "indivíduos discretos" (Jackson investe contra este ponto, acusando-o de ignorar a existência da comunidade); estabelecidos esses dois preceitos, ele passa a discutir sua utopia, isto é, seu modelo de Estado, baseado no que ele chama teoria do Direito reivindicatório (*entitlement*). Os três princípios de justiça de Nozick, que viabilizam esse modelo de Estado, são:

"(1) A pessoa que adquirir uma propriedade segundo os princípios de justiça relativos à aquisição estará intitulada na posse dessa propriedade.

"(2) A pessoa que adquirir uma propriedade segundo os princípios de justiça relativos à transferência de propriedade, de outra pessoa intitulada a essa propriedade, estará intitulada à posse da mesma.

"(3) Ninguém tem o direito a uma propriedade salvo mediante a aplicação (repetida) dos princípios 1 e 2." (JACKSON, in FITZGERALD, 1980: 267)

A aplicação desses princípios, segundo Nozick, resulta sempre na justiça, pois eles estão baseados em considerações justas e dessa maneira nada mais precisa ser levado em conta; não somente, os conflitos são eliminados porque não se pode ter dois casos de reivindicações justas sobre ao mesmo título de propriedade (JACKSON, in FITZGERALD, 1980): apenas uma delas é justa, apenas uma dela satisfaz todos os princípios simultaneamente. Entretanto, muitos questionamentos podem ser levantados a esses três princípios, e a teoria de Nozick não consegue respondê-los: *"nenhum tipo de questão pode ser encaminhado sem correr o risco de terminar defendendo um 'padrão' particular de distribuição - algo que sua tese buscou evitar"* (BELLAMY, 1992: 389). Toda aquisição é justa desde que não viole os direitos de outras pessoas, o que leva Nozick a desconsiderar a escassez de um determinado bem como limite à sua aquisição, como faz Locke (JACKSON, in FITZGERALD, 1980).

Dentre todas as críticas dirigidas à teoria de Nozick, duas merecem destaque: em primeiro lugar, está sua consideração de que os impostos são uma violação dos sagrados direitos de propriedade dos cidadãos; ainda assim, ele defende a existência de um Estado mínimo, mas não responde à questão de como serão financiadas essas atividades (BELLAMY, 1992). Em segundo lugar, e ainda mais grave, ele silencia a respeito da organização do Estado mínimo, o que leva Jackson a concluir que, *“conquanto o estado do tipo vigia-noturno possa parecer mínimo em seus objetivos, ele não seria necessariamente mínimo no tocante aos poderes requeridos para alcançar sua finalidade. Mais de um estado devotado à economia de mercado e à justiça (re) distributiva tem-se revelado um estado policial”* (in FITZGERALD, 1980: 272). Ao contrário de John Rawls, que teve o cuidado de tentar responder às críticas levantadas à sua teoria, Nozick se manteve em silêncio, como se admitisse que não pode modificar suas idéias sem que isso se materialize num completo redesenho - o que não é, sem sombra de dúvida, sua intenção.

As teorias de Rawls e Nozick, ainda que cheias de questionamentos e dificuldades teóricas, representam a continuidade do pensamento político liberal, e têm o mérito de introduzir novas variáveis no debate. A de Rawls, particularmente, apresenta preocupações morais e éticas de grande importância, mas isso não é suficiente para garantir apoio intelectual às suas pretensões; Richard Bellamy escreveu que, *“(...) se o liberalismo deve permanecer importante nas condições modernas, ele deve renunciar à abordagem ética e remodelar as preocupações liberais em uma perspectiva adequada à complexidade e ao pluralismo do mundo contemporâneo”* (BELLAMY, 1992: 436). Jackson, que comparou os dois pensadores em seu ensaio (in FITZGERALD, 1980) concluiu mordazmente que as teorias dos dois se fundamentam em algo familiar a todos os seres humanos, mas ainda assim raramente encontrado seja na vida cotidiana, seja no debate científico: a teoria política do individualismo. Em tal perspectiva, Rawls não pode exigir “superioridade moral” para sua teoria em relação ao utilitarismo, e Nozick não consegue resolver as aporias de seu pensamento.

V - O Estado na Colaboração Público-Privado: Elementos para um Modelo

1) Em Busca de um Paradigma para Classificação do Pensamento Político

O caminho percorrido nos capítulos III e IV deste trabalho forneceu uma visão geral do pensamento político ao longo dos séculos. Antes de se chegar ao principal objetivo desta dissertação, que é a construção de um modelo político inicial para a relação de colaboração entre os setores público e privado, é preciso dedicar algum espaço para duas questões: em primeiro lugar, como agrupar toda a variedade de teorias e filosofias políticas em paradigmas claramente definidos? E, mais importante, há, dentro dessa variedade, uma teoria já pronta, que permita chegar a esse modelo?

Esta seção busca a construção do sistema de classificação supracitado, e adianta a resposta à segunda questão afirmando não existir nenhuma teoria que individualmente preencha todos os requisitos exigidos pela idéia da relação de colaboração entre os setores público e privado. Isso não implica em descartá-las de todo, muito pelo contrário; a teoria será construída com elementos retirados de uma grande quantidade de pensadores, buscando integrá-los num todo orgânico no qual, indubitavelmente, alguns terão preferência sobre outros; por exemplo, a insistência na existência futura de um governo central leva ao descarte imediato dos anarquistas e do socialismo marxista, ao passo que a ênfase na democracia implica em rejeitar as defesas políticas do absolutismo. Antes de desenvolver com maior profundidade essas idéias (o que será empreendido na seção 4 deste capítulo), será feito o esforço no sentido de agrupamento das correntes de pensamento estudadas até agora nos paradigmas indispensáveis para o prosseguimento do estudo.

A dicotomização entre concepções clássicas e modernas, seguida neste trabalho, é útil como taxonomia das teorias e filosofias políticas, mas padece visivelmente de falta de profundidade, tornando-se excessivamente ampla. O problema se torna muito mais visível quando se tem em mente que, da Revolução Francesa para cá, ampla gama de correntes surgiu ou se difundiu: o liberalismo político, o socialismo (ao menos em sua versão científica), o anarquismo e o totalitarismo de direita são os exemplos mais visíveis, mas estão muito longe de ser os únicos. Paralelamente, assistiu-se ao aumento da complexidade das formações sociais, tornando muito mais problemáticas as definições de variáveis como Estado, soberania, participação, representação política, entre outras. A dicotomização, portanto, apresenta utilidade apenas no sentido de que permite uma divisão histórica das concepções, pois não é suficiente para que se possa estabelecer uma diferenciação adequada entre as correntes políticas dos últimos séculos. A tarefa que se faz urgente é a criação de subcategorias dentro das duas classes já consagradas. Entretanto, assumindo-se que isto implicaria num desvio dos propósitos originais deste trabalho, será feita uma proposta cobrindo unicamente as concepções políticas da corrente moderna, iniciada com Nicolau Maquiavel. Evidentemente,

essa proposta será apenas uma tentativa preliminar, ainda a ser exaustivamente discutida, trabalhada e aperfeiçoada.

Em primeiro lugar, é preciso que se diferencie o objeto de estudo das concepções políticas. O mundo de obras como “Reflexões sobre a Revolução em França” (Burke) e “As Origens do Totalitarismo” (Arendt) não é o mesmo de “Manifesto do Partido Comunista” (Marx e Engels) e “Considerações sobre o Governo Representativo” (Stuart Mill), apenas para citar dois exemplos bastante diferentes dentro das mesmas correntes. Enquanto as duas primeiras obras citadas partem de acontecimentos históricos e propõem interpretações, com base num sistema de pensamento inerente à formação intelectual do pensador, as duas últimas utilizam um sistema de pensamento similar para, com base na fria realidade dos fatos, propor visões desejáveis ou possíveis do futuro. Assim, é preciso realizar um primeiro corte entre as obras políticas, utilizando como critério de classificação o **objeto** de estudo do autor. Isso permite uma diferenciação entre obras **analíticas** e obras **indicativas**.

Esta dicotomização, no entanto, mostra-se um tanto difícil de se utilizar porque um mesmo autor escreve obras que podem ser enquadradas nas duas categorias e, em casos extremos, encontram-se obras que apresentam características comuns. Um exemplo de como se torna complexa tal dicotomia pode ser encontrado em “O Federalista”, de Hamilton, Madison e Jay; quando os três pensadores norte-americanos estavam escrevendo seus artigos, no meio de intensos debates, não havia nenhum país que utilizasse a forma federativa de governo, o que daria à obra um caráter indicativo. Entretanto, é preciso observar que a organização do governo dos Estados Unidos segue diversos preceitos apontados naqueles ensaios - o que os torna, num segundo momento, analíticos. Uma tentativa de evitar esse problema seria classificar a obra tendo como pano de fundo o período histórico em que ela foi escrita ou publicada, de forma a situá-la num contexto histórico mais amplo.

O problema se agrava quando se leva em consideração a questão dos valores dentro da ciência social. Se as pretensões weberianas de uma ciência social inteiramente livre de valores forem tomadas como um parâmetro para julgar a qualidade científica de uma obra, então a tentativa de estabelecer uma categorização das correntes do pensamento político moderno estará sendo destruída em sua raiz. A única forma de tratar com esse problema seria, através de um critério adicional baseado na atitude do pensador em relação aos **valores**, separar as contribuições modernas à Política em obras “**científicas**” e “**filosóficas**” (com as aspas colocadas nos termos numa tentativa de reduzir-lhes a carga valorativa enquanto conceitos), retirando das primeiras o caráter ético e moral que se confere às últimas. Boa parte das obras analíticas e praticamente todas as indicativas se encaixariam na classe de obras filosóficas, o que implicaria em reconhecer como tal algumas obras que normalmente não são vistas como Filosofia. Essa forma de abordagem apresenta alguns problemas adicionais: os termos “científico” e “filosófico” são por demais conhecidos e utilizados para serem adotados sem complicações semânticas, e são excessivamente abstratos para que se possa utilizá-los sem dar margem a uma quase infundável discussão a respeito das razões que levaram à colocação de uma obra em determinada classe, e não na outra; um exemplo de como

essa categorização se torna quase impraticável: em qual categoria “O Espírito das Leis”, por exemplo, poderia ser encaixado? Não há dúvidas de que a abordagem feita por Montesquieu era científica para os padrões de seu tempo, mas um analista moderno encontra uma série de proposições que, se não forem consideradas como valorativas, são totalmente insustentáveis. Não se pode esquecer de que a simples proposição de considerar “científica” toda obra que se proponha livre de valor esbarra na crítica de que a pretensão de neutralidade é, por si só, um valor.

Uma terceira abordagem, mais rigorosa por operar com uma tríade de conceitos, ao problema poderia passar pela questão da visão do autor à sociedade moderna. Assume-se que este critério esteja voltado para a questão da reforma da sociedade. O pensador em questão pode estar buscando uma reforma do presente via **recuperação de uma tradição política passada** (como é o caso de Leo Strauss, de Hannah Arendt e talvez de Edmund Burke), via uma **“utopia possível”** (o que se aproxima da noção de **ucronia**, isto é, de algo que é irrealizável apenas no tempo presente ou no imediatamente vindouro), isto é, via um giro completo nas instituições presentes, giro este que nada tem a ver com o passado, devendo ser considerado como revolucionário (como é o caso da maioria dos pensadores socialistas e, provavelmente, de Thomas Paine), ou mesmo de um **futuro necessário** (exemplificado pelo entusiasmo de Hegel pelo Estado como suprema realização da intelectualidade humana e pelas idéias do Estado ultra-mínimo defendidas por Robert Nozick e outros pensadores liberais), baseado na crença de que a proposta feita pelo autor é a única possível dentro do quadro do desenvolvimento da humanidade: o caminho dos fatos conduz a tal futuro, e não se pode alterá-lo. Esta divisão é mais satisfatória que as anteriores, mas padece do mesmo problema que elas: torna-se difícil de ser sustentada quando se tem em mente que não é possível atingir um consenso a respeito de onde se encaixar as correntes de pensamento.

Se, no estado atual de desenvolvimento dessas idéias, fosse feita uma tentativa de classificar a teoria da colaboração entre os setores público e privado nas categorias acima delineadas, ter-se-ia um paradigma **indicativo**, **“filosófico”** e **“utópico-possível”**. Por outro lado, repetindo-se o exercício com uma obra já consagrada e contextualmente oposta, como é “O Príncipe” de Maquiavel, ter-se-ia o exemplo de um paradigma **analítico**, **“científico”** e **“futurista-necessário”**. Apenas estes dois exemplos já bastam para causar o efeito desejado: todo aquele que travar contato com estas linhas terá motivos suficientes para discordar da classificação feita, apontando elementos em cada um deles que têm mais a ver com outras categorias do que aquelas em que as concepções foram encaixadas. Numa situação como esta, a teoria da colaboração entre os setores se torna ainda mais complexa de se classificar, posto que é preciso considerar que, dentro dos elementos propostos para sua construção, muitos se baseiam justamente na recuperação do passado político proposta por Arendt, Strauss e tantos outros. A única defesa que pode ser feita da escolha acima baseia-se no fato de que essa recuperação é, por suas próprias características, parcial, e não pode atingir os níveis de detalhamento propostos por uma Hannah Arendt, por exemplo; deve-se ter em mente que o sistema completo construído por esta pensadora é descartado por sua defesa da preponderância absoluta da esfera pública em relação à privada - e o que a teoria busca é o reconhecimento de que ambas

as esferas não podem ou não devem ser separadas (nem, paralelamente, em situação de envolvimento), o que impede que uma delas seja considerada mais importante do que a outra.

O grande problema das formulações supracitadas está justamente no fato de que é bastante complicado lidar com a imensa variedade de formulações políticas disponíveis. Se for abandonada a pretensão de construção de paradigmas nos quais o pensamento político até o momento pode ser encaixado, a idéia central que motiva este trabalho pode ser melhor exposta e aprofundada. Admite-se, dentro da discussão acima, que não existe nenhum modelo de Estado, dentro da história do pensamento político, que permita os resultados esperados em termos de relação de cooperação entre público e privado; dessa maneira, o “paradigma” que se pretende construir, conquanto não prescindir de elementos analíticos, deverá ser predominantemente **indicativo**. Esta característica se acentua quando se estudam os casos empíricos (formas) de relações de colaboração, que serão vistos na seção 2; a base empírica, no entanto, não pode ser descartada de todo, já que mesmo essas experiências possuem elementos extremamente interessantes, os quais não podem ser desprezados em hipótese alguma.

O uso do termo “filosófico” se deve ao fato de que são assumidos diversos valores dentro do “paradigma” em questão, quais sejam, as formas de governos da sociedade atual, por mais eficiente que pareça ser, são incapazes de satisfazer completamente as demandas da população, e que a relação de colaboração tende a apresentar melhores resultados, pois conclama os homens a participarem de tudo que lhes diz respeito, ou seja, promove maior satisfação das necessidades porque seu “público-alvo” se torna diretamente produtor do que ele próprio consumirá. Admite-se que tais valores sejam comuns em determinadas teorias; o comunismo, estágio superior da sociedade humana na visão de Marx, caminha justamente por essa direção. Entretanto, não se considera, no presente trabalho, a possibilidade de extinção do Estado; admite-se que, reformulado, o governo central tende apenas a acrescentar, a facilitar, a melhorar o funcionamento da relação de colaboração. Ou seja, exige-se a presença de um setor público concomitantemente ao setor privado. Os dois setores devem estar entrelaçados numa relação quase simbiótica (admite-se que o sucesso de um dos dois setores não poderá se dar às custas do outro), mas ainda assim poderão ser diferenciados. Tal idéia encontra-se bem elaborada em Moe (1987 e 1988), apesar de todas as objeções levantadas por Bozeman (1988).

Esta última formulação parece incorrer num problema. Se o setor público e o privado não podem ser definidos com precisão (algumas tentativas serão vistas na seção 4), se não podem ser completamente separados um do outro, como então se pode diferenciá-los? Trata-se de outra questão que ainda não encontrou uma resposta satisfatória. O máximo que se pode afirmar, no momento, é que a relação de colaboração deverá proceder a uma “publicização” do setor privado, isto é, ao uso de seus esforços para a construção do bem público, o que não implica em transformar em público **todo** o setor privado. Admite-se como dado o fato de que os homens possuem objetivos privados, os quais lhes trazem satisfação muitas vezes maior do que os públicos; conseqüentemente, se o objetivo do “paradigma” é buscar as condições para a maior felicidade dos seres humanos, o espaço privado tem que ser protegido e mantido. Não se pode

exigir que todos os homens busquem exclusivamente objetivos públicos; é preciso que eles disponham de meios e tempo para tentarem atingir seus objetivos pessoais e privados. O que não se pode admitir, obviamente, é o axioma liberal de que a sociedade só tem a ganhar quando todos perseguem exclusivamente seu interesse próprio; transformada em verdade inatacável, tal proposição minaria completamente as bases da vida social. A busca egoísta do interesse individual, independente de quaisquer preocupações com a coletividade, conduziria a uma situação em que o estado hobbesiano de guerra de todos contra todos seria a verdade.

O termo “utópico-possível” vai justamente se perfilar ao lado dessa formulação. O mundo moderno parece ter transformado todos em liberais (BELLAMY, 1992), criando uma ordem social cujas conseqüências ainda estão por serem demonstradas; pior que isso, tal ordem não parece dar sinais de mudança no curto prazo. Entretanto, tal ordem não parece calcada na busca do bem-estar do grosso da população como seu valor primordial - e isso não pode mais ser considerado com seriedade. Ainda que não se vejam sinais de mudança dentro dessa ordem, é mais do que necessário repensá-la, buscar alternativas e formas de aperfeiçoamento, de maneira que se possa garantir boas condições de vida à população, objetivo este que nada tem de impossível, mas diante das condições do momento atual surge quase como utópico.

Esta primeira aproximação se mostra, por conseguinte, insuficiente, tendo servido apenas para mostrar que a teoria da colaboração entre setores ainda está sendo construída. Nenhum trabalho existente (incluindo, obviamente, o presente) pode arrogar-se como um ponto de partida para a construção de tal teoria e, o que é mais grave, o caminho já realizado padece de vícios estruturais que serão demonstrados nas seções 2 e 3 deste capítulo.

2) As Relações de Colaboração entre os Setores Público e Privado

Nesta seção, pretende-se fornecer um apanhado das modalidades de colaboração entre os setores público e privado que vêm sendo aplicadas empiricamente em todo o mundo. Obviamente, não se pretende esgotar o assunto, nem tampouco apresentar uma relação exaustiva de casos: o objetivo é dar uma visão geral sobre como essas relações estão surgindo dentro das sociedades capitalistas modernas, para que na seção seguinte se possa apresentar evidências de que não são as formas mais adequadas para a provisão dos bens públicos à população. Os modelos aqui apresentados foram todos descritos pela bibliografia consultada, não havendo nenhum caso de observação empírica. Não são mencionados nesta seção os casos e experiências de parceria entre o governo e as organizações não-lucrativas ou voluntárias, por se considerar que estão motivados por objetivos muito diferentes dos aqui mencionados; tais experiências estão mais próximas do modelo de parceria que se pretende construir.

Antes de iniciar a exposição de tais casos, convém mencionar dois termos que são muito utilizados pelos economistas para designar a necessidade de realização de relações de cooperação entre os setores: os casos de “fracasso” (ou “falência”) do Estado e do mercado. O primeiro caso, sem dúvida o mais conhecido, materializa-se na sobrecarga do Estado, que assume mais funções do que pode, no fornecimento de serviços públicos gratuitos, impedindo totalmente a concorrência e, por fim, nas políticas inadequadas de preços cobrados pelos serviços e bens fornecidos não-gratuitamente pelo Estado (CAIRNCROSS, 1986). O mercado “fracassa”, por sua vez, em atingir propósitos coletivos (como a diminuição da desigualdade), em construir um sistema de concorrência livre de monopólios ou oligopólios, na promoção de planos de desenvolvimento econômico, e no relacionamento eficiente com os mercados internacionais - em alguns casos, o equilíbrio entre exportação e importação, necessário para contas nacionais saudáveis, pode ser rompido pela atuação do mercado (CAIRNCROSS, 1986). Tais fracassos, de ambos os lados, levaram a um verdadeiro beco sem saída.

Charles L. Schultze (1977) destaca que a exigência de que o governo supra as deficiências do mercado não necessariamente implica em maior satisfação ou maior bem-estar da população; a industrialização, a urbanização e a crescente interdependência entre os agentes trouxeram à sociedade problemas para os quais o mercado não possui solução, o que exige a atuação firme do governo; há, porém, evidências de que este não está conseguindo cumprir os papéis para os quais vem sendo chamado (SCHULTZE, 1977). Ele chama a atenção para, simultaneamente, aumentar as influências coletivas sobre decisões originalmente privadas ou particulares, e encontrar uma alternativa para as formas atualmente utilizadas pelo setor público na satisfação das demandas levantadas pela sociedade; já não é mais aceitável simplesmente retirar a atividade da égide do setor privado e passá-la para o público, da mesma forma que não se pode coagir os agentes privados a buscarem objetivos públicos (SCHULTZE, 1977). Por

consequente, a tarefa mais premente é encontrar uma solução alternativa, que contemple a utilização conjunta das forças dos dois setores, modificando a atual estrutura de fornecimento do bem público e permitindo uma alocação diferente dos recursos públicos.

É na busca de tais alternativas que as experiências citadas nesta seção se encaixam. Em todas elas, em maior ou menor grau, encontra-se o axioma que deu título ao livro de Schultze: o uso público do interesse privado, ou seja, a utilização das forças do setor privado para a consecução de objetivos que historicamente vinham sendo perseguidos exclusivamente pelo Estado ou governo. Em todas essas formas pode-se visualizar uma alternativa para a produção de um maior bem-estar para a população mas, ainda assim, é preciso considerar que elas ainda estão muito voltadas para uma mentalidade de mercado, relacionada sobretudo com o interesse próprio. Tal mentalidade pode fazer com que essas alternativas não sejam a solução ideal para o problema, mas ainda é cedo para tal afirmação.

Dessa forma, pode-se estudar a relação de colaboração entre os setores a partir de uma perspectiva que considera a existência de um setor público, de um setor privado, e de um setor intermediário, no qual vicejam as experiências de cooperação; como Moe (1987) defende, há casos em que se torna praticamente impossível estabelecer um critério aceitável de delimitação de fronteiras entre os setores. De acordo esse raciocínio, Ted Kolderie (1986) argumenta que é preciso diferenciar entre **produção** e **provisão** de serviços públicos, sendo a primeira atividade a intervenção direta de uma organização nas atividades produtivas, ou seja, o governo administra um aparato produtivo e toma as decisões referentes ao que será produzido, a que preço e em qual quantidade, e a segunda atividade voltada para o público a ser servido, podendo a organização adquirir bens para revenda, financiar ou licenciar a produção por parte de outro agente, em vez de produzir diretamente. Tendo-se em mente essa dicotomia, surgem quatro casos de relacionamento entre setores:

- a) Caso 1: o governo realiza tanto a produção quanto a provisão dos serviços;
- b) Caso 2: a produção do serviço é feita por organização privada ou não-governamental, mas o setor público assume as responsabilidades pelo seu financiamento e provisão;
- c) Caso 3: a provisão do serviço é privada, ao passo em que a produção é pública, ou seja, *“o governo vende para um mercado de compradores privados”* (KOLDERIE, 1986: 286);
- d) Caso 4: ambas as atividades são privadas.

Os casos 1 e 4 são, obviamente, atividades puras de um determinado setor (embora nada impeça que um dos setores incorpore a lógica do outro), ao passo que os casos 2 e 3 consistem em atividades onde há uma relação de cooperação entre setores. De uma forma ou de outra, as modalidades vistas nesta seção (à exceção, obviamente, da privatização) se encaixam nesses dois casos intermediários, embora em graus muito variados. O modelo de Kolderie, entretanto, ainda não é tão completo, pois deixa muito pouca margem para o terceiro setor. Sullivan (1987), critica-o adicionalmente por causa da diferença entre

produção e provisão, que em sua visão não é tão simples quanto Kolderie deixa a entender; num outro plano, Adam Przeworski (1991) defende que hoje em dia não se pode mais falar em duas formas de propriedade, mas em três: a pública, a privada e a cooperativa; a definição dessas formas é dada pelas respostas a três perguntas: quem decide, quem produz e quem se beneficia com a propriedade? (PRZEWORSKI, 1991). Este modelo, entretanto, ainda não será abordado. Quatro modalidades de colaboração serão apresentadas nesta seção, a saber: gestão pública corrigida, gestão delegada mista, contratação (*contracting out*) e privatização.

2.1) Gestão Pública Corrigida

O termo “gestão pública corrigida” pode ser utilizado para denominar uma primeira aproximação à relação de colaboração entre os setores, pois significa basicamente a utilização do setor privado na administração pública sem que aquele assuma o papel principal no funcionamento desta. Mais claramente, “(...) a administração pública financia e gere a prestação do serviço (diretamente ou por meio de uma estrutura derivada, como, por exemplo, uma empresa municipalizada), mas isso ocorre, justamente, introduzindo no *modus operandi* da gestão pública alguns elementos trazidos do setor privado” (BERNAREGGI, in LODOVICI & BERNAREGGI, 1990: v.1, 17). Dois casos dentro desta categoria são mencionados por Bernareggi:

- a) Participação consultiva de agentes privados, ou seja, a articulação da participação do setor privado na tomada de decisão do setor público;
- b) Gestão pública indireta, utilizando-se de estruturas de caráter privado, ou seja, a utilização de uma estrutura organizacional e jurídica diferente da empresa pública pura como, por exemplo, de sociedades por ações com a participação do investidor privado (este caso, admite o autor, não confere maior eficiência à empresa pública - é preciso mais do que a simples constituição de uma sociedade por ações).

Aos dois modelos supracitados, pode-se acrescentar um terceiro: a utilização, dentro da administração das empresas públicas, de metodologias e técnicas administrativas originalmente desenvolvidas para as empresas privadas. Este caso, embora apenas precariamente se encaixe dentro da idéia de colaboração entre os setores, apresenta algumas similaridades em relação aos dois apresentados por Bernareggi. Segundo este autor, as duas formas de gestão pública corrigida permitem maior **eficiência**, por meio da maior informação dos administradores públicos e pela flexibilização dos procedimentos operacionais, maior **controle** dos resultados por meio da participação consultiva, mas não tiram da organização seu *status* de empresa pública, nada mudam em termos de **financiamento** das atividades, que continuam sendo pagas pelo governo (BERNAREGGI, in LODOVICI & BERNAREGGI, 1990, v.1).

Quando uma empresa pública passa a utilizar técnicas de gestão desenvolvidas por empresas privadas, é provável que atinja melhores resultados, com maior eficiência em suas atividades - e sem com isso perder seu caráter de empresa pública. A modalidade de gestão pública corrigida se encaixa no caso 1 da teoria de Kolderie, pois a produção e a provisão continuam públicas (ainda que, nesse caso, contemplem a adoção de técnicas administrativas e gerenciais desenvolvidas pelo setor privado).

Robert Bennet (in LODOVICI & BERNAREGGI, 1990, v. 2) apresenta interessantes experiências de gestão pública corrigida na Inglaterra, demonstrando como o governo britânico, a partir de meados dos anos 70, desenvolveu estratégias de cooperação com o setor privado em determinadas localidades. Basicamente, ele concluiu que os governos central e local devem agir em conjunto com as empresas privadas, e não isoladamente, na promoção do desenvolvimento econômico; suas conclusões são: *"(...) a capacidade da administração pública neste aspecto é inadequada. Os recursos gerenciais e interpretativos mais adequados geralmente se encontram no setor privado. Este, porém, dispõe de uma cobertura limitada, pouco tempo e poucos recursos para compreender e enfrentar questões de 'responsabilidade social', embora pudesse dar a tais atividades um apoio maior do que dá hoje"* (BENNET, in LODOVICI & BERNAREGGI, 1990: v.2, 74-75). Dessa maneira, ele defende que governos e empresas troquem informações e consultorias, bem como prestem apoio financeiro às iniciativas de desenvolvimento econômico local (sobretudo em termos de oferta ou fornecimento de capital de risco aos projetos locais de desenvolvimento).

Outro caso que se encaixa dentro das formas citadas por Bernareggi é apresentado por Erich Thöni, que estudou a experiência austríaca de cooperação público-privado (in LODOVICI & BERNAREGGI, 1990, v. 2). Tal experiência teve seu marco zero na municipalização dos serviços públicos, iniciada em Viena no final do século XIX, e seguiu-se por meio das pressões pela privatização na década de 70. As formas utilizadas nesse caso de relacionamento de cooperação foram a contratação (*contracting out*), a consultoria, o *leasing*, as co-participações público-privadas e de pesquisa e desenvolvimento, as sociedades por ações público-privadas, a concessão de *know-how* do setor privado ao público, entre outras (THÖNI, in LODOVICI & BERNAREGGI, 1990, v. 2); a última forma citada, a concessão de conhecimentos, encaixa-se à perfeição na noção defendida por este trabalho de que a simples utilização de técnicas da administração privada nas empresas públicas pode ser considerada uma forma (ainda que reconhecidamente tênue) de colaboração entre os setores.

É nesta terceira forma de gestão pública corrigida que se encontram os casos relatados por R. C. Mascarenhas, Ravi Ramamurti, e Elio Borgonovi e Riccardo Cappellin. O primeiro considera a reforma do setor público como o conjunto de mudanças nas tarefas, estruturas e objetivos das instituições e órgãos públicos ou governamentais, de maneira que estes reflitam os valores mutáveis das sociedades às quais servem, além de conduzir a uma nova forma de relacionamento entre os setores público e privado por meio de um redesenho do papel do Estado na economia (MASCARENHAS, 1993). Nos países estudados por Mascarenhas (Austrália, Grã-Bretanha e Nova Zelândia), pode-se identificar uma tensão nos

relacionamentos entre os braços “político” e “administrativo”, fazendo-se necessário modificar tais relações de maneira a melhorar a interação entre os tomadores de decisão e as agências governamentais. O autor analisa as reformas do setor público tentadas pelos três países e conclui pelo seu fracasso: “*apesar de adotarem o modelo do setor privado (...), os governos nesses países falharam em compreender a complexa natureza da gerência no serviço público*” (MASCARENHAS, 1993: 325). Dessa maneira, as possibilidades não parecem muito animadoras.

Ainda assim, Mascarenhas (que se mostra um tanto cético em relação à aplicação de técnicas das empresas privadas nas públicas) destaca a necessidade de construir uma “cultura empresarial” no setor público, fomentando cautelosamente a substituição da cultura burocrática que o caracteriza por uma cultura empresarial, baseada nos incentivos e no pessoal empregado antes que na organização, bem como no estabelecimento das relações entre os governos e os demais agentes da sociedade. No entanto, ele faz ressalvas: é preciso que se tenha uma visão correta e adequada do setor privado, bem como evitar estender essa cultura empresarial aos níveis mais elevados. Nestes últimos, a integração e a coordenação de esforços são mais necessários que no nível operacional (MASCARENHAS, 1993). As experiências estudadas por Mascarenhas, portanto, tocam num ponto essencial: nem sempre as práticas do setor privado são a solução para os problemas do setor público.

Ramamurti, por outro lado, apresenta o conceito de “empreendedor público” como “*(...) um indivíduo que empreende atividade resoluta para iniciar, manter ou engrandecer uma ou mais organizações públicas*” (RAMAMURTI, 1986: 143). O autor reconhece que o conceito tradicional de empreendedor não pode ser usado na administração pública, mas que é preciso que esta conte com os serviços de indivíduos que sejam, tais como os empresários definidos por Schumpeter, criativos, inovadores, aptos a identificar oportunidades não vistas por outras pessoas, e capazes de correr riscos em nome das idéias que têm. Ramamurti apresenta diversos casos de empreendedores públicos, em países tão diferentes quanto Estados Unidos, Itália, Índia, Sri Lanka e Brasil, e observa diversas semelhanças com os empreendedores privados. Em sua visão, o empreendedor público, ainda que critique a visão estreita das empresas privadas, orientadas para o lucro (conquanto ele próprio busque tornar sua empresa lucrativa), é a figura indicada para “*(...) imitar diversos métodos gerenciais das empresas privadas na administração de sua empresa pública, argumentando que ele está tentando aplicar os pontos fortes do setor privado (eficiência e rapidez) na perseguição de objetivos públicos*” (RAMAMURTI, 1986: 146). Apesar de todas as barreiras institucionais que dificultam a manutenção de um espírito empreendedor no setor público, Ramamurti considera que essas figuras podem ser bem sucedidas e propõe que o governo crie formas de canalizar os empreendedores para o serviço público.

Por fim, deve-se mencionar que Elio Borgonovi e Riccardo Cappellin (in LODOVICI & BERNAREGGI, 1990, v. 1) propõem o desenvolvimento de uma capacidade empresarial (ou empresarialidade) na administração pública local, a qual se dará em quatro fases:

- Em primeiro lugar, é preciso desenvolver a capacidade de análise dos fenômenos sócio-econômicos que atuam nos centros urbanos;
- A seguir, deve-se desenvolver a capacidade de compreensão das expectativas dos grupos sociais, bem como identificar formas de harmonizar os interesses de tais grupos;
- Em terceiro lugar, é preciso mudar os procedimentos operacionais da administração pública local de acordo com a nova lógica de intervenção;
- Por fim, é preciso alocar corretamente os recursos financeiros e humanos de acordo com os problemas a serem solucionados pelo setor público.

A estratégia defendida por Borgonovi e Cappelin parece ser, de todas as mencionadas, a que menor participação do setor privado pressupõe - a menos que eles subentendam um papel “educativo” deste setor em relação ao público, fornecendo *know-how* ou mesmo pessoal treinado para as organizações públicas. Entretanto, esta opção não chega a ser textualmente abordada pelos dois autores.

Como se pode notar, já dentro desta primeira categoria as experiências são bastante variadas. Na maioria dos casos, busca-se uma gestão mais efetiva dos recursos públicos sem que isso implique em perda de controle do governo sobre as atividades desenvolvidas; trata-se de uma relação de cooperação entre os setores na qual o setor privado entra antes com conhecimentos (já que o segundo caso proposto por Bernareggi se encaixa sobretudo na próxima categoria), do que com recursos. Nesta classe de relações de cooperação, os resultados esperados são definidos em termos de eficiência econômica e promoção do interesse público, e não de redução do papel do Estado na economia ou de diminuição no gasto de recursos públicos nas formas supracitadas; estes dois últimos objetivos parecem ser melhor supridos por formas como a gestão delegada mista, a contratação e a privatização.

2.2) Gestão Delegada Mista

A gestão delegada mista permite maior participação do setor privado, em relação à gestão pública corrigida, ocorrendo em casos nos quais, na produção do bem público, “(...) *partecipam tanto a administração pública como os agentes privados, na base de acordos específicos (...) ou então de um acordo preliminar que abre espaço para uma estrutura organizacional permanente*” (BERNAREGGI, in LODOVICI & BERNAREGGI, 1990: v. 1: 21); os acordos específicos referidos na citação são os “acordos programáticos”, existentes na legislação italiana com o objetivo de definir certas formas de intervenção pública. Segundo Borgonovi e Cappelin, “*na base do acordo programático existe um projeto de coordenação, que prevê a participação decisória e financeira de diversos órgãos públicos e privados, que representam centros de poder autônomo e regulados por diferentes ordenações*” (in LODOVICI & BERNAREGGI, 1990: v.1, 145). Os mesmos autores apresentam diversas dúvidas em relação a esses

acordos; somando-se a isso a especificidade de tais acordos (restritos, na bibliografia consultada, ao caso italiano), considera-se desnecessário entrar em maiores detalhes no assunto, sendo mais interessante concentrar-se em experiências que possam ser vistas em outros países. Enquanto modalidade de colaboração entre os setores público e privado, a gestão delegada mista pode se encaixar tanto no caso 2 quanto no 3 da teoria de Kolderie.

Neste caso da gestão delegada mista, os objetivos de aumentar a eficiência da administração pública podem não ser atingidos (como o próprio Bernareggi destaca, há casos em que as disputas políticas colocam o projeto em cheque), mas o “interesse público” pode ser favorecido pela prática, e o empenho de recursos públicos na atividade tende a ser reduzido em relação aos casos em que o governo assume sozinho as responsabilidades pela atividade. Lodovici (in LODOVICI & BERNAREGGI, 1990, v. 1) menciona um detalhe de suma importância: no caso de constituição de sociedades de economia mista, o poder público pode realizar uma importante função de controle, sem se envolver diretamente com as questões administrativas.

O já citado Erich Thöni analisou o caso da constituição de sociedades de economia mista na Áustria. Apesar de ele defender que tais sociedades são fundamentais nos casos de “falência do mercado”, desde que os acionistas privados e públicos privilegiem objetivos diferentes (cabendo aos primeiros a preocupação com o lucro e aos últimos motivos mais ligados ao bem-estar da população), ele concluiu que é fundamental avaliar o “interesse público” envolvido na relação de cooperação, pois “(...) *caso a parte privada ou a pública decidam cooperar apenas com a finalidade de aumentar as encomendas, combater a desfavorável estrutura de custos ou enfrentar a escassez de capital, os conflitos não tardarão a surgir*” (in LODOVICI & BERNAREGGI, 1990: v.2, 184). As sociedades de economia mista devem ser criadas, em sua opinião, para atingir qualquer um dos seguintes objetivos: dar aos acionistas públicos uma função instrumental na consecução de objetivos econômicos, promover a concorrência ou, finalmente, criar condições para melhorar as condições da oferta de determinados bens (THÖNI, in LODOVICI & BERNAREGGI, 1990, v.2).

Gérard Marcou também estudou a questão da constituição de sociedades de economia mista. A experiência francesa das Sociedades de Economia Mista Locais (SEML) é bastante variada, abrangendo diversos campos de atuação, como urbanização, imobiliárias e gestão de equipamentos e serviços. Algumas SEML (notadamente as de caráter econômico, isto é, de oferta de equipamentos e serviços às empresas) são, de acordo com Marcou, tanto formas de aumentar a intervenção do poder público ao nível local quanto de privatizar alguns serviços públicos, ou seja, possuem um caráter ambíguo, quase paradoxal, de intervencionismo ao mesmo tempo em que se delegam funções públicas ao setor privado. Entretanto, “(...) *elas demonstraram ter atingido níveis de eficiência análogos ou superiores aos de outras estruturas à disposição das comunidades locais*” (MARCOU, in LODOVICI & BERNAREGGI, 1990: v. 2, 166). A experiência das SEML se reveste de interesse quando se analisa a forma jurídica por elas utilizada: são organizadas como sociedades comerciais, mas devem estar a serviço das comunidades locais; a coletividade

dispõe do controle sobre a gestão da companhia, tendo sido inclusive redefinido o papel desempenhado pelo Estado, que deve respeitar a responsabilidade das comunidades (MARCOU, in LODOVICI & BERNAREGGI, 1990, v. 2). Tudo isso configura maior descentralização e maior aproximação do governo em relação à comunidade, aproximando o Estado francês do ideal de Michel Crozier, “(...) *cuja função seria antes de tudo ajudar a todos os sistemas sociais que a compõem [a sociedade] a encontrar melhores regulações e liderar uma cruzada pela qualidade*” (CROZIER, 1986: 183).

Entretanto, apesar do otimismo, é preciso reforçar que o próprio Marcou mostra algum ceticismo em relação às SEML de caráter econômico, considerando-as intervencionistas. A experiência, portanto, ainda não se pode considerar completa em seus objetivos. Um outro caso interessante de gestão delegada mista, também proveniente da França, é relatado por Giuseppe Longhi, e se refere à gestão dos serviços de telecomunicações: em tal experiência vê-se o esforço do governo (tanto ao nível federal quanto municipal) de assumir a ponta-de-lança do setor, oferecendo a nova tecnologia e protegendo a produção de programas nacionais, e a ação das empresas privadas em busca de um aumento de sua esfera de atuação; o impasse foi solucionado via uma nova legislação sobre o assunto, que estabeleceu as responsabilidades e ditou as normas de atuação (LONGHI, in LODOVICI & BERNAREGGI, 1990, v. 1).

Manuel de Forn I Foxa (in LODOVICI & BERNAREGGI, 1990, v. 2) analisou a reforma da administração pública na cidade de Barcelona (Espanha), a qual se deu em diversos eixos: em primeiro lugar, descentralização e racionalização do aparato da administração pública; criação de empresas municipais com personalidade jurídica própria para determinados serviços, empresas estas financiadas de maneira a reduzir as subvenções públicas; utilização (em casos de necessidade) da capacidade de endividamento da cidade; utilização máxima da capacidade fiscal; mudança na forma de prestação de serviços, aumentando as concessões e contratações; intervenção dinâmica na economia da cidade; fomento à pesquisa e desenvolvimento tecnológicos. Posteriormente, o programa se expandiu de maneira a admitir a participação da iniciativa privada (por meio do “patrocínio”), aumentando o caráter de cooperação intersetorial no programa. Apesar de todos os problemas enfrentados, o autor concluiu pelo seu sucesso (FORN I FOXA, in LODOVICI & BERNAREGGI, 1990, v. 2).

Alessandro Petretto (in LODOVICI & BERNAREGGI, 1990, v. 2) apresenta outro caso de cooperação entre setores com vistas ao desenvolvimento urbano, no caso, em Florença (Itália). Segundo o autor, a possibilidade de colaboração foi uma idéia que amadureceu ao longo do tempo, na gestão de diversos administradores públicos, que buscavam vincular as formas de intervenção privada no desenvolvimento urbano às da intervenção pública. Neste caso, a Universidade local desempenhou papel de extrema importância, avaliando os impactos econômicos e sociais dos investimentos. As sociedades mistas foram cotadas como uma alternativa para o financiamento do programa (tendo sido inclusive adotadas em alguns projetos); de modo que o recurso aos mercados financeiro e de crédito foi colocado ao lado da “(...) *criação de sociedades em que a propriedade do que se está construindo seja pública e privada*” (PETRETTO, in LODOVICI & BERNAREGGI, 1990: v. 2, 218). Até o ano de 1988 (época em que o

texto foi escrito), a experiência florentina ainda estava em curso, dificultando conclusões definitivas sobre seus resultados.

Os já mencionados Borgonovi e Cappellin (in LODOVICI & BERNAREGGI, 1990, v. 1) também se estendem na gestão delegada mista, por meio da formação de *joint ventures*, nas quais os setores público e privado se comprometem a uma verdadeira união (através da formação dessas sociedades mistas), fornecendo recursos a uma entidade comum e interagindo em busca dos objetivos. As *joint ventures* são mais flexíveis e possuem campo de atuação potencial maior que os acordos programáticos descartados pelos autores, mas exigem extensa deliberação em termos de poderes, financiamento e recursos humanos ou técnicos a serem empregados; entretanto, destacam os autores, elas cumprem dois importantes requisitos que se exige das empresas públicas: o **consenso**, pois permitem maior entendimento entre os agentes públicos e os privados, e a **transparência**, pois são constituídas sob a égide de preceitos muito mais rigorosos que as empresas privadas puras, além de garantir um controle democrático ao dissuadir qualquer uma das partes de exercer pressões ilícitas (BORGONOVİ & CAPPELLIN, in LODOVICI & BERNAREGGI, 1990, v. 1).

A gestão delegada mista surge como a forma mais pura de colaboração entre os setores, uma vez que consiste na união de governo e empresariado em busca de objetivos comuns, cada qual com responsabilidades previamente definidas. Ao contrário da contratação, próxima forma a ser estudada, a gestão delegada mista pressupõe uma participação do governo no capital das empresas que estão realizando os serviços, de forma que o objetivo de redução do gasto público seja desprezado em nome de maior eficiência operacional. Mas Lodovici faz uma ressalva fundamental para as experiências de constituição de uma sociedade mista: a maior eficiência econômica seria alcançada nos casos em que a “(...) a representação da administração pública no conselho de administração da sociedade seria confiada a técnicos, e não a políticos” (in LODOVICI & BERNAREGGI, 1990: v. 1, 182). Isso não implica numa ditadura de gerentes: como assevera Mark D. Menchick, colocar a relação de parceria acima da esfera política não significa diminuir o controle do cidadão sobre as atividades (o controle efetivo dos serviços públicos pelo cidadão, assevera o autor, é algo que precisa ser ampliado); é preciso distinguir entre o que é preocupação dos políticos e o que cabe à esfera dos técnicos (in LODOVICI & BERNAREGGI, 1990, v. 1).

Paralelamente, um outro problema da gestão delegada mista se refere à diferença entre o que os setores público e privado consideram rentável. O caso florentino, relatado por Petretto, apresentou diversas vezes esse problema, que dificultaram a cooperação entre os setores devido às visões muito diferenciadas sobre o que deveria ser realizado. Tal questão não pode ser atacada dentro dos limites de uma racionalidade que privilegie o interesse próprio; partindo-se dos pressupostos de que toda empresa privada visa sobretudo o lucro, enquanto que a administração pública está relacionada aos objetivos de diminuição da desigualdade e de fornecimento de serviços a baixos preços às populações carentes ou desfavorecidas, torna-se visível que nenhum dos agentes pode ser culpado pelo fracasso de uma iniciativa de cooperação. É

bastante difícil satisfazer as duas motivações simultaneamente, e a preponderância de um objetivo sobre o outro fatalmente diminuirá a possibilidade de êxito das iniciativas.

2.3) Contratação (*contracting out*)

A contratação (*contracting out*) pode ser considerada simplesmente como uma “retirada” parcial do Estado, que deixa de desempenhar diretamente atividades que vinha anteriormente exercendo; entretanto, isso não implica numa perda completa das responsabilidades: ao contratar os serviços de uma empresa privada, o setor público ainda detém alguns poderes, dentre os quais impor critérios de qualidade ou tetos máximos de preço. Dessa maneira, ainda que se admita que a contratação seja uma das formas de colaboração em que o Estado menos participa ativamente, ainda assim ela não implica na completa perda de seus poderes sobre o funcionamento da organização que é objeto de tal relação. Assim, ao contrário de Gian Maria Bernareggi (in LODOVICI & BERNAREGGI, 1990, v. 1), que considera a contratação (*contracting out*) de serviços privados pelo setor público uma forma de privatização, defende-se neste trabalho a posição de que tal modalidade é intermediária: o setor público, ao contratar uma agência privada para realizar determinado serviço antes realizado por um órgão público, mantém um poder decisório muito maior do que ao simplesmente vendê-lo.

Dentro do modelo proposto por Kolderie (1986), visto na introdução a esta seção, a contratação se encaixa no caso 2: o governo responde pela provisão do serviço ou produto, ao passo que a produção é feita por uma empresa privada. Logicamente, diversos subtipos emergem: a produção do serviço tanto pode ser inteiramente confiada a uma só organização, como também a diversas; paralelamente, o poder público pode realizar algumas atividades produtivas e deixar as demais a cargo do setor privado (produção conjunta). Duas decisões distintas, de acordo com Ferris e Graddy (1986), devem ser tomadas em todo caso de contratação: inicialmente, o governo decide se irá, ou não, contratar um serviço, para depois decidir quem será contratado.

Na primeira decisão, o governo já assumiu a responsabilidade de efetuar a provisão de algum serviço, e pretende definir qual será a forma de produzi-lo: internamente, em conjunto ou externamente (FERRIS & GRADDY, 1986); na segunda e terceira formas se encontra a possibilidade de contratação. No caso, o governo está disposto a reduzir os controles que exerce sobre a atividade produtiva em nome de maior eficiência, diminuição de custos ou preços mais baixos, além de enfrentar um outro problema, que é a possibilidade de uma descontinuidade dos serviços; entretanto, destacam Ferris e Graddy, se existirem severos problemas de distribuição de renda, menores são as possibilidades de o governo contratar serviços. Paralelamente, alguns argumentos favoráveis levantados pelos autores devem ser mencionados: quanto maiores forem o problema fiscal do governo (ou seja, o desequilíbrio entre as receitas e as despesas) e as pressões populares por maior qualidade nos serviços, maiores serão as possibilidades de contratação,

sumariamente, a quantidade de serviços contratados deverá ser determinado por dois fatores: o grau de controle que o governo admite perder sobre as atividades, e a boa vontade dos políticos em trocar controle por melhores resultados (FERRIS & GRADDY, 1986).

Uma vez que tenha sido tomada a decisão de contratar um fornecedor externo para o serviço, o governo lida com a questão de quem deverá ser contratado. De acordo com Ferris e Graddy, há três respostas possíveis para esta questão: contratar outros governos, organizações privadas voltadas para o lucro ou organizações não-governamentais não-lucrativas (um exemplo citado pelos autores é a associação de vizinhos - ou, no caso brasileiro, as associações de bairro). No primeiro caso, a principal motivação é a possibilidade de economias de escala; no segundo, a propalada maior eficiência do setor privado é a justificativa mais apresentada; o terceiro caso é desprezado pelos autores (FERRIS & GRADDY, 1986). Como o grosso da análise restante se volta para os motivos que levam um governo a contratar outro para a produção do serviço, pode-se deixar o trabalho de Ferris e Graddy de lado. É preciso fazer, entretanto, uma ressalva: ao não tratar das possibilidades de contratar as organizações não-governamentais e as associações comunitárias, os autores desprezaram justamente a possibilidade de uma relação de cooperação voltada não para motivos econômicos, mas para participação direta dos beneficiários na produção do bem-estar.

Seja qual for a entidade contratada, a contratação se tornou a principal forma de relacionamento entre setores nos Estados Unidos. De acordo com Kolderie (1986), a pequena quantidade de empresas de propriedade pública, em comparação com a Inglaterra e outros países europeus, fez com que o termo “privatização” significasse, naquele país, simplesmente a contratação; o governo permanece responsável pelo serviço e continua a financiá-lo, mas a produção foi entregue a uma empresa privada (KOLDERIE, 1986). Nos Estados Unidos, a contratação de serviços se difundiu sobretudo nas esferas dos governos municipal e estadual, nos quais as condições financeiras eram quase críticas (GOODMAN & LOVEMAN, 1991). No entanto, é preciso mencionar que, nos casos em que não há muita competição pelos contratos de serviços públicos, não se deve esperar ganhos em termos de custos (como foi o caso da experiência de New York, relatada por Goodman e Loveman); adicionalmente, há o risco de corrupção (GOODMAN & LOVEMAN, 1991).

Por serem os Estados Unidos o país aonde mais se desenvolveu a contratação, optou-se por apresentar apenas um caso, relatado por Paul Knox, que apresentou uma resenha das experiências norte-americanas no seminário que originou o livro de Lodovici e Bernareggi. De acordo com esse autor, as práticas de colaboração entre os setores se difundiram quando “(...) os governos das cidades e a iniciativa privada foram obrigados a definir um novo objetivo: reestruturar e inovar para aumentar sua *flexibilidade em resposta às mudanças*” (KNOX, in LODOVICI & BERNAREGGI, 1990: v. 2, 125). Nos Estados Unidos, segundo Knox, a contratação do setor privado para o desempenho de atividades originalmente a cargo do setor público é uma experiência antiga, e abrange não apenas aqueles serviços normalmente considerados na literatura, como também a parceria na elaboração de projetos de desenvolvimento urbano, tendo apresentado bons resultados em termos de economia de custos e de

diminuição dos tempos de entrega, além de impor uma “partilha” dos riscos inerentes às atividades entre os dois setores.

Mas Knox não é de todo otimista no que tange à contratação; além dos problemas citados por Ferris e Graddy, ele cita outros: existe a possibilidade de a organização vencedora da concorrência pelo contrato oferecer o serviço a um preço artificialmente baixo, elevando-o depois quando assume a posição de virtual monopolista devido ao fim do sistema de fornecimento do governo (*low balling*); pode ocorrer uma substituição dos postos de trabalhos regulares do setor público por empregos clandestinos ou de meio período do setor privado; freqüentemente ocorrem abusos de poder, por causa dos contratos com empresas poderosas; por fim, há a possibilidade de o objetivo de equidade ser inteiramente desprezado em relação à dita “maior eficiência” do setor privado (KNOX, in LODOVICI & BERNAREGGI, 1990, v. 2).

Conquanto não haja como lidar com todas essas possibilidades, Knox propõe uma série de pontos ou linhas-mestras de atuação que devem ser contemplados nos contratos: é preciso estipular um prazo de duração para o contrato, mas não se pode privar a administração de seu poder de rescindi-lo ou penalizar a empresa se necessário; é interessante dividir o serviço, contratando empreitadas diferentes para cada parte do serviço; recontratar funcionários públicos despedidos, nos casos em que isso for desejável; franquear as agências e organizações públicas de serviços aos empreiteiros ou contratados; exigir relatórios técnicos e financeiros periódicos, a fim de melhorar o controle do poder público sobre o serviço prestado (KNOX, in LODOVICI & BERNAREGGI, 1990, v. 2). Um ponto que Knox não chega a mencionar, mas talvez seja de suma importância, refere-se aos instrumentos que devem estar à disposição do público-alvo para controle dos contratos; neste tipo de relação de colaboração, a participação da comunidade organizada é imprescindível, pois é preciso que os beneficiários de um serviço tenham condições de opinar sobre a forma utilizada para oferecê-lo, bem como para evitar problemas políticos e de corrupção nos contratos.

Enquanto forma de colaboração entre os setores, a contratação se apresenta como um campo fértil para experiências. De acordo com a *Reason Foundation*, todo serviço público pode ser “privatizado” (no sentido geral de que tanto pode ser vendido quanto ser objeto de um contrato entre o governo e um fornecedor privado), o que dá uma idéia do campo de trabalho que se abre para essa modalidade (GOODMAN & LOVEMAN, 1991). Entretanto, é preciso que se dedique maior atenção à forma pela qual se dará a participação da população e de suas associações, bem como das organizações não-governamentais, para que se possa esgotar todo o potencial que a contratação possui em termos de satisfação das necessidades da população e de solução para a crise fiscal do Estado.

2.4) Privatização

O termo “privatização” não é dos mais fáceis de definir: normalmente associado à venda de organizações públicas, o conceito é utilizado (sobretudo na literatura norte-americana) com um escopo

muito maior de atuação. Um bom exemplo disso é a definição ampla da privatização, fornecida por Jonathan N. Goodrich (1988), que estudou diversos conceitos de autores norte-americanos, encontrando diversos pontos comuns: em primeiro lugar, todos os conceitos apresentados insistem em que a privatização se refere à provisão de serviços públicos pelo setor privado; o processo pode ser completo ou parcial, em termos de atividades privatizadas; há diversas técnicas ou modalidades de privatização (na qual os autores mencionados incluem a contratação); por fim, diversos autores utilizam termos cujos significados se sobrepõem à privatização, tais como “contratos administrativos”, “contratos de agências públicas”, etc., para designar o processo

Assim, a privatização é definida por Goodrich como “(...) *qualquer estratégia ou processo que resulta na transferência de uma função, atividade, bem ou organização, no todo ou em parte, que é controlada ou possuída direta ou indiretamente pelo governo, a um corpo não-governamental; falando de maneira geral, qualquer mudança de mãos públicas para privadas*” (GOODRICH, 1988: 13). No entanto, essa definição (ainda que adequada para o ensaio de Goodrich) é ampla demais para os propósitos deste trabalho; o termo “gestão delegada pura”, utilizado por Bernareggi, ainda que já se aproxime mais da idéia que se pretende passar neste trabalho, também é inadequado para o sentido que se pretende conferir à privatização neste trabalho, pois significa uma situação em que a administração pública “(...) *trata de promover e garantir a efetivação de (...) atividades, mas entrega sua realização e gestão a um agente privado. Este é remunerado pela própria administração pública ou por usuários privados do serviço assim realizado*” (in LODOVICI & BERNAREGGI, 1990: v. 1, 18); em tal situação, a contratação de agências privadas também se torna privatização. Pedro Sabino de Farias Neto menciona que a privatização pode assumir três significados diferentes: uma alteração na propriedade, ou seja, a venda de ativos estatais ao setor privado; uma mudança na estrutura de competição na economia como, por exemplo, a flexibilização de um monopólio público; por fim, a contratação de uma empresa privada para realizar serviço originalmente fornecido pela administração pública (FARIAS NETO, 1994).

Diante desse quadro, é necessário definir com maior exatidão o termo, escapando assim das generalizações que acabam por confundir uma modalidade de colaboração público-privado com a outra. Antes disso, deve-se mencionar que, na teoria de Kolderie, a privatização poderia ser colocada nos casos 2,3 e 4 (num sentido amplo) e como uma passagem do caso 1 para o 4, no sentido restrito. Para Paul Starr, o termo “privatização” possui dois sentidos: o primeiro abrange toda mudança do setor público para o privado, ao passo que o segundo refere-se apenas à mudança da propriedade na produção dos bens e serviços; no primeiro sentido, o termo inclui toda redução de atividades do Estado em termos de regulamentação e gasto, ao passo que no segundo, mais restrito, a desregulamentação e os cortes no gasto público são evitados, à exceção daqueles que resultam na mudança de propriedade dentro do setor produtivo (STARR, in KAMERMAN & KAHN, 1989). Starr se vale do segundo sentido de privatização em seu ensaio mas, para os objetivos deste trabalho, ele acaba se tornando um tanto restrito. A distinção feita por Kolderie (1986) entre produção e provisão não é, neste caso, relevante; portanto, apesar de ser

reconhecidamente um tanto restrito, o segundo sentido definido por Starr será o conceito de privatização adotado no decorrer deste trabalho.

Visto isso, pode-se passar a um estudo mais aproximado do processo de privatização. Como se trata de um fenômeno que se difundiu pelos mais diferentes países, a apresentação de casos se tornaria exaustiva; por conseguinte, essas experiências serão mencionadas apenas como ilustração. Os principais argumentos levantados a favor da privatização são de caráter essencialmente econômico (MORGAN & ENGLAND, 1988) - ainda que os dois autores reconheçam, como será visto posteriormente, que a privatização possui uma segunda face. Para Ronald C. Moe (1987), as raízes do debate intelectual em torno da privatização se encontram nas teorias econômicas da superioridade do livre mercado. Permanecendo-se dentro dos limites da teoria econômica, o argumento normalmente mais apresentado para justificar a privatização é o da maior competição a que o setor privado, em boa parte dos casos, está sujeito (DONAHUE, in FARIAS NETO, 1994); a privatização normalmente é justificada pelos seus objetivos econômicos, que *“(...) podem ser definidos em função de ganhos de eficiência e eficácia gerencial e econômica, geração de receita para o Tesouro mediante a venda de ações e redistribuição de renda e poder”* (FARIAS NETO, 1994: 155). É preciso assinalar que vários desses objetivos não exigem a mudança da propriedade para serem atingidos: bastaria a mudança na estrutura do mercado (FARIAS NETO, 1994); paralelamente, também se deve ter em mente que o relacionamento entre os setores público e privado não é um jogo de soma zero: ambos estão entrelaçados de uma forma tal que se torna difícil admitir que um poderá prosperar enquanto o outro se encontra em péssimas condições (MOE, 1987).

Usualmente, os defensores da privatização investem contra os monopólios públicos - entretanto, a situação não é tão simples assim (MORGAN & ENGLAND, 1988). Por exemplo, como observa Starr, privatizar e liberalizar não são as duas faces de uma mesma moeda; segundo ele, há casos (como na venda das empresas de telecomunicação e de gás na Inglaterra de Thatcher) que as empresas públicas em situação de monopólio sejam vendidas dessa maneira, por temor a que uma liberalização venha a reduzir o valor de mercado de suas ações (STARR, in KAMERMAN & KAHN, 1989). Sendo assim, o que ocorre é uma mudança de caráter do monopólio, sem qualquer ganho em termos de eficiência, apenas na redução dos gastos públicos. Ademais, Starr chama a atenção para o fato que, especialmente nos países do Terceiro Mundo, a privatização pode significar uma passagem da propriedade de mãos nacionais para estrangeiras, retirando de suas observações uma conclusão extremamente forte: *“(...) o conflito entre a privatização e os interesses nacionais depende do poder relativo dos Estados no sistema mundial: quanto mais fraco for o Estado, mais provável será o conflito. As nações economicamente fortes, sabendo que podem privatizar sem comprometer sua soberania, fazem sermões às fracas sobre os perigos da empresa estatal e das restrições ao investimento”* (in KAMERMAN & KAHN, 1989: 53). A possibilidade de que os temores de Starr sejam concretizados abre um novo campo de análise da privatização, em que as prováveis vantagens deste processo empalidecem diante dos riscos assumidos. A análise é pertinente, por conseguinte, e não pode ser desprezada.

Mudando o escopo para uma análise mais técnica, uma série de fatores é necessária, de acordo com Hanke (in FARIAS NETO, 1994), para que um programa de privatização seja levado a cabo com bons resultados, dentre os quais destacam-se:

- Em primeiro lugar, a criação de um ambiente econômico adequado, livre de restrições aos investimentos e à propriedade privada, além de favorável ao fluxo de capitais do exterior;
- Segundo, o governo (em todas as suas esferas) deve buscar mobilizar a sociedade, garantindo seu comprometimento com as metas definidas para o programa (neste ponto, é interessante também criar condições para que o máximo possível de participantes venham a usufruir do processo, permitindo um “capitalismo popular” como no caso da Inglaterra);
- Terceiro, deve-se também desregulamentar e flexibilizar a economia, modificando, se necessário, a legislação - o que exige vontade política;
- Quarto, deve-se definir com clareza qual o nível de competição que se deseja para o setor da economia que está sendo privatizado, estabelecendo os casos em que se faz necessário aumentar o número de produtores;
- Quinto, o processo deve se pautar pela máxima transparência em todas as suas fases;
- Sexto, é preciso estabelecer metas e prioridades com cuidado, para evitar que possíveis fracassos abalem o programa (neste sentido, Hanke recomenda que se privatize, em primeiro lugar, as empresas mais atraentes), além das técnicas a serem usadas para venda das empresas;
- Sétimo, deve-se estabelecer um órgão de coordenação central, que seja capaz de gerenciar corretamente o processo;
- Oitavo, as empresas a serem privatizadas devem ser saneadas e preparadas previamente, eliminando os entraves à gestão efetiva e criando condições para uma cultura competitiva, além de cuidar para que eventuais problemas trabalhistas sejam solucionados;
- Por fim, deve-se cuidar do problema do financiamento das empresas a serem privatizadas.

Há uma série de variáveis não-econômicas envolvidas na questão da privatização, variáveis que dificultam o processo. Pedro Sabino de Farias Neto (1994) apresenta uma compilação desses entraves, extraída de diversos autores que se debruçaram sobre a questão: em primeiro lugar, há que se destacar as pressões ideológicas de determinados grupos na sociedade, bem como dos trabalhadores organizados do setor público, receosos com a perda de benefícios ou de demissão em massa; há também obstáculos **políticos**, referentes às visões diferentes sobre o papel do Estado na economia, **econômicos**, como baixo interesse do setor privado, regulamentação governamental, mercado de capitais incipiente, resistência ao capital estrangeiro, tendência de muitos governos de privatizar apenas as empresas menos lucrativas ou de baixo valor patrimonial e fixação de preços irrealistas para as empresas que serão vendidas, **jurídicos e legais**,

que se traduzem em proibição da venda de determinadas empresas, regulamentação sobre determinados setores, etc.

Tudo isso deixa bastante claro que a privatização possui mais faces do que a econômica: como observa mordazmente Ronald C. Moe, *“o mundo real não se limita a premissas econômicas”* (MOE, 1987: 458). O chileno Norbert Lechner, que estudou a privatização em seu país, concluiu que um processo desse tipo não pode ser considerado simplesmente econômico, mas sobretudo político e cultural, trazendo em seu bojo um debate sobre as novas formas, não-estatais, de “público” (LECHNER, 1993).

Dentro desse quadro, Paul Starr defende que muitos dos resultados superiores que as empresas privatizadas pretensamente alcançarão poderiam ser atingidos também pelas empresas públicas, caso lhes fossem fornecidas condições mais adequadas de operação, como maior flexibilidade e maior autoridade à disposição dos administradores das empresas (in KAMERMAN & KAHN, 1989), ou seja, condições que, mesmo de caráter técnico e econômico, dependem de vontade política. Para Starr [bem como para Brodtkin e Young (in KAMERMAN & KAHN, 1989)], os argumentos políticos para defesa da privatização normalmente são baseados nas pressões de grupos de interesse - o que depõe contra o objetivo de busca da maior eficiência; assim, ele conclui que *“alterar o equilíbrio entre o público e o privado é mudar a distribuição dos recursos materiais e simbólicos que influem sobre a forma da vida política. A privatização deveria ser francamente reconhecida como parte dos esforços dos conservadores por reforçar sua própria posição de poder”* (STARR, in KAMERMAN & KAHN, 1989: 60). Ainda que se refira somente ao caso norte-americano, Starr menciona uma questão fundamental: no plano internacional, o debate político sobre a privatização normalmente se fundamenta sobre as evidências de que foram governos de caráter nitidamente conservador (Thatcher na Inglaterra, Reagan nos Estados Unidos) que colocaram o processo no centro do debate sobre o papel da administração pública no mundo futuro; tal argumento, ainda que possua um fundo de verdade, não se sustenta quando se tem em mente que foi o governo do Primeiro-Ministro socialista Felipe González que deu início à privatização das empresas estatais na Espanha. O que não pode ser desprezado, entretanto, é o fato de que realmente a privatização implica numa modificação da distribuição de poder político dentro do Estado - ainda que, em certos casos, tal modificação seja modesta, os impactos políticos da privatização devem ser considerados da mesma forma que os econômicos (BRODKIN & YOUNG, in KAMERMAN & KAHN, 1989).

O já citado Ronald C. Moe (1987) observa que a principal característica das organizações públicas norte-americanas (principalmente no plano do governo federal) é a **soberania**, observando que *“o governo federal possui os direitos e imunidades do soberano; organizações funcionando no setor privado não possuem, ou não deveriam possuir, tais direitos e imunidades”* (MOE, 1987: 456). Admitindo que o governo é quem expressa a soberania dentro da sociedade, Moe considera que é preciso estabelecer um limite às atividades que podem ser privatizadas, estabelecendo um critério fundamental: é preciso identificar se a atividade envolve soberania - caso em que a privatização não pode ser realizada; a esse critério fundamental, ele propõe alguns outros, adicionais: razões de segurança nacional, sobretudo no

campo da defesa; segurança pública, especialmente no que tange à manipulação de substâncias perigosas como armas químicas ou o lixo atômico; questões referente à responsabilidade e *accountability* dos funcionários, bem como sobre suas formações, habilidades e conhecimentos; por fim, é preciso tomar em consideração os riscos de corrupção no processo de privatização (MOE, 1987). Assim, o autor assevera que existem atividades que não podem ser privatizadas em hipótese alguma - mesmo quando se argumenta que o setor privado seria mais eficiente em termos econômicos em sua produção e provisão.

Assim, ainda que existam controvérsias a respeito do significado político da privatização, torna-se óbvio que existem muito mais faces neste processo do que os defensores do livre-mercado estão dispostos a admitir. No plano jurídico, Sullivan (1987) estudou diversos casos em que empresas privadas foram levadas à Suprema Corte, tendo constatado que a privatização de serviços públicos de fato se constitui numa ameaça crescente aos direitos constitucionais dos norte-americanos. Ele concluiu que as empresas privadas, por não estarem sujeitas às mesmas limitações constitucionais que as públicas, podem estabelecer relacionamentos diferentes com seus empregados e clientes, o que retira a análise da privatização do campo estritamente econômico; dessa forma, Sullivan observa que, *“para o grosso das atividades governamentais que poderiam ser privatizadas, a viabilidade das proteções constitucionais dependem da natureza da futura relação entre o governo e os provedores do serviço privado”*, concluindo que a maior flexibilidade promovida pelas empresas privatizadas poderá se dar às custas dos direitos dos cidadãos (SULLIVAN, 1987: 466).

John B. Goodman e Gary W. Loveman (1991) tocam numa questão crucial: dentro do debate sobre a privatização, o mais importante não é a propriedade, e sim a determinação de qual forma irá servir melhor o interesse público. Os autores observam que mesmo as empresas puramente privadas nem sempre agem no interesse de seus acionistas, e que se deve levar em consideração a responsabilidade dos administradores da empresa - e não quem a possui. Dentro de tal quadro, eles defendem que uma empresa privatizada receba incentivos do governo para que persiga o interesse público (uma idéia que Charles L. Schultze defende desde 1977), além de que se estabeleçam condições para um ambiente competitivo; sem tais incentivos e sem um ambiente competitivo, o envolvimento do governo continuará sendo uma necessidade, pois *“a simples transferência de propriedade de mãos públicas para privadas não irá necessariamente reduzir o custo ou ampliar a qualidade dos serviços”* (GOODMAN & LOVEMAN, 1991: 28). Analisando casos de sucessos e fracassos na privatização, bem como as opiniões de diversos estudiosos norte-americanos do assunto, os autores concluem que *“a substituição da gerência pública pela privada não serve por si só ao interesse público (...). Accountability e consonância com o interesse público deveriam ser os faróis. Estes serão encontrados onde competição e mecanismos organizacionais garantem que os gerentes fazem o que nós, os proprietários, queremos que eles façam”* (GOODMAN & LOVEMAN, 1991: 38).

Por fim, é preciso mencionar que a privatização também acarreta efeitos em valores como cidadania e comunidade (MORGAN & ENGLAND, 1988). Para os dois autores, ao menos nos Estados

Unidos a privatização, em sua face predominantemente econômica, representa uma ameaça a esses dois valores fundamentais; a prosperidade econômica, segundo eles, é acompanhado por um crescimento do interesse privado em detrimento dos assuntos públicos, o que acaba por minar o senso de comunidade das pessoas (e, conjuntamente, o de cidadania), além do fato de que o aumento de importância do setor privado é concomitante a uma diminuição da influência do setor público sobre as pessoas. Assim, eles propõem que os serviços públicos sejam orientados para o cidadão, sendo também necessário que a privatização amplie a participação popular na sua provisão e produção; a ação dos cidadãos deve ser pautada pelo interesse público antes que pelo privado (MORGAN & ENGLAND, 1988). Dessa maneira, os autores concluem que, ainda que a eficiência econômica seja um objetivo importante, ela não pode ser atingida por meio da exclusão de outros princípios fundamentais como cidadania, senso de comunidade, salvaguardas e direitos constitucionais, e igualdade, destacando que é preciso encontrar formas que não impliquem num *tradeoff* entre eficiência e democracia.

Diante de todas essas evidências, torna-se evidente que a privatização não se justifica apenas pela maior eficiência ou por uma redução nos gastos e atividades do governo; é preciso considerar que ela possui reflexos em uma série de valores não-econômicos fundamentais para a sociedade. Quiçá as maiores lições deste item tenham sido fornecidas por Moe (1987) e Morgan e England (1988): o primeiro sustenta que a relação entre os setores público e privado não se dá por meio de um jogo de soma zero, enquanto que os outros dois colocam que a privatização não pode implicar numa substituição da democracia pela eficiência econômica. Entretanto, as evidências apontam para que, numa sociedade orientada sobretudo pelos valores do mercado, a eficiência e a prosperidade do setor privado sejam privilegiadas em relação ao interesse público.

Numa síntese rápida, torna-se visível que as quatro modalidades de relacionamento de colaboração entre os setores público e privado abordadas até o momento padecem de diversos defeitos, dentre os quais se deve mencionar que existe um hiato entre os resultados propostos e aqueles que efetivamente são alcançados. Paralelamente, é preciso chamar a atenção para o fato de que a lógica que perpassa a ação dos governos na formulação das políticas referentes a essas relações se acha eivada de elementos econômicos, deixando de lado maiores considerações a respeito dos efeitos políticos e sociais. No caso específico da privatização, na qual se pressupõe a completa retirada do Estado das responsabilidades sobre a atividade, esses efeitos são importantes demais para serem relegados a um segundo plano em nome de considerações econômicas. Apenas para citar um exemplo, em determinados setores privatizados na Inglaterra, a política oficial logrou uma “popularização” do capitalismo, devido à grande participação de pequenos acionistas nos leilões de venda; no caso brasileiro, tal resultado não tem sido alcançado, por diversas razões (dentre as quais o incipiente desenvolvimento do mercado de capitais e sobretudo das Bolsas de Valores). Além disso, como observa mordazmente Adam Przeworski (1990), o processo de privatização, que teoricamente estaria combatendo a corrupção no setor público, vem se mostrando um veículo para esse problema.

Diante de tal quadro, considera-se interessante adicionar algumas considerações a respeito da necessidade de limitar a presença do mercado, lógica econômica que vem predominando na civilização ocidental nos últimos séculos. Parte-se do pressuposto que, para a elaboração de uma teoria política da relação de colaboração entre setores, tal lógica econômica deva ser relegada a uma posição na qual não se constitua no motivo preponderante desse relacionamento, sob pena de colocar em xeque o objetivo primeiro que se pretende atingir, qual seja, o delineamento de um paradigma político que permita o florescimento de tal relação.

3) A Lógica do Mercado e a Relação entre os Setores Público e Privado

Embora a idéia de que é necessário circunscrever a lógica do mercado a um campo limitado de ações humanas tenha se difundido nos últimos anos, ela ainda está muito distante de alcançar um consenso entre os estudiosos das Ciências Sociais, muito pelo contrário: a recente derrocada dos regimes socialistas no Leste europeu forneceu aos partidários do livre mercado uma extensa bateria de argumentos favoráveis a respeito dos princípios econômicos que defendem. Entretanto, não é arriscado dizer que esses pensadores cantaram vitória cedo demais; para citar apenas um exemplo, a última eleição para a presidência da Rússia, na qual o candidato do Partido Comunista alcançou expressiva votação, é uma prova cabal de que o entusiasmo dos defensores da onipotência do mercado não se justifica quando esse princípio é posto diante de seus resultados efetivos.

Paralelamente, nos países capitalistas ocidentais as práticas de colaboração entre os setores público e privado, ainda muito recentemente aplicadas, esperam por conclusões definitivas em termos de seus efeitos na produção e provisão do bem público. A seção 2, ao apresentar breve descrição dessas práticas, também trouxe os resultados preliminares de algumas experiências, demonstrando que, como em qualquer outra estratégia social, política ou econômica, há tanto sucessos quanto fracassos. No entanto, este trabalho se sustenta sobre a premissa de que os fracassos em tais experiências poderiam ser evitados (ou pelo menos minimizados) se estivessem embasadas numa mentalidade mais ampla, na qual os motivos econômicos e de mercado não desempenhassem o papel preponderante. Para tanto, esta seção examinará rapidamente a lógica de mercado, enveredando pelo caminho (ainda muito discutido) da necessidade de estabelecer limites para essa estrutura dentro da sociedade moderna.

Iniciar-se-á esta seção com algumas opiniões de Albert O. Hirschman sobre a formação da sociedade de mercado; a escolha é adicionalmente justificada pelo fato de ele poder ser considerado um crítico dessa instituição (HARMON & MAYER, 1986). De acordo com esse autor (1977, 1986), as primeiras defesas do capitalismo (e, por extensão, da lógica do mercado) são anteriores à sua preponderância como sistema econômico, por meio da contraposição do interesse próprio (visto como algo positivo) às paixões que dominam o ser humano, consideradas negativas ou pecaminosas. Se os homens fossem governados pelo interesse próprio, isto é, se dedicassem seus esforços à busca de seus próprios benefícios, o resultado seria uma previsibilidade de comportamento que facilitaria aos governantes a tarefa de administrar seus países; logo, uma opção muito atraente, pois a constância no comportamento humano criaria uma sociedade facilmente governável, já que seria simples prever as ações dos súditos (HIRSCHMAN, 1977). Dessa maneira, Hirschman considera que, desde que o uso do termo “interesse” se expandiu na Europa (a partir do final do século XVI), “(...) o conceito representou as forças fundamentais baseadas no afã de autoconservação e autoengrandecimento, que motivam ou devem

motivar as ações do príncipe ou do Estado, do indivíduo e, posteriormente, de grupos de pessoas que ocupam uma posição social ou econômica similar (classes, grupos de interesse)” (HIRSCHMAN, 1986: 41). Mais ainda, é preciso reconhecer dois elementos dentro do conceito de interesse: o **egocentrismo**, baseado na atenção do agente às consequências de cada ação, e o **cálculo racional**, ou seja, a busca de uma avaliação dos custos e benefícios de cada ação (HIRSCHMAN, 1986)

James Steuart e Montesquieu expandiram essa noção de interesse ao se referirem ao comércio como um “suavizador” das maneiras e comportamentos humanos (tese do *doux commerce*); ganhar dinheiro, atividade condenável de acordo com a moral medieval, tornou-se algo inocente e bem aceito na sociedade, pois o comportamento motivado pelo interesse pessoal era considerado superior àquele movido pelas paixões, condenadas por serem “incontroláveis” (HIRSCHMAN, 1977, 1986). O termo *doux* é, de acordo com Hirschman (1977), utilizado pelos escritores da época (como Savary e Montesquieu) como uma antítese para a violência, sendo que Montesquieu chegou a escrever textualmente que o comércio “suaviza” os costumes bárbaros, considerando que, onde quer que exista o comércio, os costumes são mais polidos. No século XVIII, os moralistas ingleses e escoceses (Shaftesbury, Hutcheson e Hume, entre outros) estabeleceram que a atividade de ganhar dinheiro devia ser considerada uma paixão “calma”, uma “afeição natural” de todos os homens; é preciso considerar que Shaftesbury considerava que devem haver limites para essa paixão, colocando que *“se a inclinação para [a aquisição de riqueza] for moderada e em grau razoável; se não ocasionar nenhuma busca apaixonada - não há nada nesse caso que não seja compatível com a virtude, e mesmo adequado e benéfico à sociedade”* (citado por HIRSCHMAN, 1977: 63). A mentalidade que Thomas Morus tanto condenava (ver seção referente aos utopistas da Idade Moderna) recebia não apenas uma justificativa, como também uma aprovação.

Não é necessário estender-se sobre esse assunto, que pertence mais à esfera dos estudos históricos do que a deste trabalho. O fato é que as atividades econômicas com vistas ao enriquecimento e à perseguição de interesses particulares e egoístas recebeu justificativas que as legitimavam do ponto de vista moral, tornando-as perfeitamente aceitáveis e mesmo respeitáveis diante dos olhos da comunidade. Não existe qualquer exagero na seguinte passagem: *“(...) os interesses chegaram a cobrir de forma virtual toda a gama das ações humanas, desde as estritamente centradas até as abnegadamente altruístas, e desde as prudentemente calculadas até as apaixonadamente compulsivas. No fim das contas, devia-se ao interesse quase tudo o que a gente fizesse ou quisesse fazer”* (HIRSCHMAN, 1986: 55). O problema não reside, evidentemente, em considerar o interesse um guia para a ação humana, e sim em torná-lo o único, em despir o homem de quaisquer outras considerações morais e éticas, condenando aqueles que ousam tê-las ao fracasso numa sociedade dominada por uma racionalidade que só pode ser descrita como vazia. Amartya Sen (1992) denunciou o fato de que a economia, ciência que em sua visão pode ser considerada como tendo duas origens (uma “ética” e outra baseada na “engenharia”), evoluiu de maneira a desprezar totalmente as considerações éticas. Mesmo que se aceite a visão de John Stuart Mill (quicá uma das mais

desenvolvidas morais da história da economia), que considerava essa ciência como “hipotética” em vez de estudar o mundo real (MYRDAL, 1961), é difícil não dar razão a Sen.

O desenvolvimento da sociedade capitalista e a progressiva dominação da mentalidade de mercado no decorrer dos séculos XVIII e XIX é descrito por Karl Polanyi em seu livro “A Grande Transformação: As Origens de Nossa Época” (originalmente publicado em 1944), sendo demonstrada a criação de uma sociedade atomista e individualizada por meio do desenvolvimento de um mercado de trabalho; em outra obra, o mesmo autor lamenta a existência de uma sociedade de mercado na qual todos os relacionamentos estão subordinados a essa instituição (citado por OKUN, 1975). Paralelamente, Hirschman (1986) apresenta as teorias que, já no século XIX, procuravam demonstrar que o capitalismo não teria vida longa, pois estava fadado à autodestruição. Não cabe neste trabalho repetir tais demonstrações; o fato é que, de acordo com um número crescente de autores, existe a necessidade de modificar o sistema econômico, diminuindo a importância da mentalidade de mercado sobre a organização da vida social. Obviamente, existem fortes controvérsias cercando o assunto, mas não há espaço para tratar delas; é mais interessante apresentar algumas colocações a respeito da moderna sociedade de mercado.

Fred Hirsch, em seu importante livro “Limites Sociais do Crescimento” (1976), demonstra os problemas inerentes a uma sociedade de mercado, a qual não poderá crescer indefinidamente devido à existência de limites sociais para esse crescimento; Hirsch investe, entre outros elementos, contra o excessivo individualismo e a falta de uma ação coletiva, ao mesmo tempo em que reconhece a dificuldade de uma verdadeira ação coletiva. Ele reconhece que “(...) o princípio do interesse pessoal é incompleto como recurso para a organização social. Só opera efetivamente em combinação com algum princípio social de apoio” (HIRSCH, 1976: 28). Após analisar o funcionamento da sociedade de mercado, Hirsch conclui que é necessário “transferir” a “mão invisível” smithiana do setor privado para o público, numa situação em que, “em lugar de a busca do interesse pessoal contribuir para o bem social, é a busca do bem social que contribui para a satisfação do interesse pessoal” (HIRSCH, 1976: 253). Tal princípio, indubitavelmente, deveria estar no centro de uma estratégia de colaboração entre os setores público e privado, por prever a subordinação dos objetivos estritamente particulares aos fins sociais. Paralelamente, também poderia se constituir numa solução para o problema levantado por Arthur Okun (1975), referente ao *tradeoff* entre igualdade e eficiência.

Okun analisou o caso dos Estados Unidos, no qual a sociedade promete igualdade de direitos políticos paralelamente à geração de desigualdade por meio de recompensas desiguais no sistema econômico; entretanto, o mesmo sistema gera eficiência. De acordo com o autor, a economia tem funcionado sob a presunção de que é impossível conciliar os objetivos de igualdade e eficiência, o que não corresponde à verdade; a existência do *tradeoff* não implica num jogo de soma zero, em que para que um dos objetivos seja atingido o outro obrigatoriamente será prejudicado (OKUN, 1975). Em sua obra, ele apresenta diversas conclusões relevantes: dentro do sistema de mercado, os direitos e liberdades individuais podem estar mais ameaçados do que comumente se imagina, observando que a propriedade de um bem, ao

ser detida por uma pessoa, priva milhões de pessoas do acesso a tal bem; entretanto, numa sociedade totalmente coletivizada, os direitos políticos também estariam em perigo: *“se o governo controlasse todos os recursos produtivos da sociedade, ele poderia suprimir a divergência, reforçar a conformidade e ‘matar’ a democracia”* (OKUN, 1975: 38).

Conseqüentemente, Okun endossa uma visão cautelosa, recomendando que sejam evitados os extremos; em sua visão, o conceito de igualdade econômica é extremamente difícil de definir (o que não ocorre com o de desigualdade), sublinhando também que a igualdade de renda não significa necessariamente a da riqueza. Em sua opinião, é preciso fornecer às pessoas igualdade de acesso às oportunidades de bons empregos e de enriquecimento, ou seja, igualdade de oportunidades, observando que igualar as oportunidades de acesso à educação superior (para citar um exemplo) significa aumentar **simultaneamente** a igualdade e a eficiência (OKUN, 1975). A ação social deve ser canalizada em busca de tal objetivo, permitindo que seja alcançada, no futuro, maior igualdade na distribuição da renda dentro da sociedade. O que é importante, na exposição de Okun, é que o sistema de mercado, conquanto gere maior eficiência econômica, também é responsável pelo aumento da desigualdade dentro da sociedade, e que tal aumento não se justifica; é perfeitamente possível produzir eficientemente sem aumentar a distância entre as classes sociais, e tal objetivo exige tão somente o maior compromisso dos governos e da população.

A mesma cautela é utilizada por Robert A. Dahl, em seu artigo “Porque Mercados Livres Não Bastam” (1993). Após defender que a moderna democracia só é possível em economias de mercado, ele concorda com Adam Przeworski (1993) que os mercados livres não necessariamente geram maior eficiência, nem conduzem obrigatoriamente ao crescimento econômico, nem tampouco produzem a distribuição mais eficiente de renda. Além disso, Dahl sustenta que os mercados possuem **debilidades morais**, as quais conduzem à conclusão de que mercados concorrenciais, deixados em liberdade, são danosos para o funcionamento de um sistema de governo democrático; exige-se assim uma intervenção ativa do governo na busca de correção de suas falhas e, embora tal intervenção seja custosa, as pessoas que são prejudicadas pelo funcionamento do mercado cedo ou tarde tentarão arrancar do governo alguma concessão em seu favor - o que não necessariamente será feito por vias democráticas (DAHL, 1993). Dessa forma, ele demonstra que, *“embora seja verdade que uma economia de mercado existe em todos os países democráticos, é também verdade que em todo país democrático o mercado é modificado pela intervenção governamental”* (DAHL, 1993: 234). A compatibilização entre mercado e governo se torna mais complicada quando se tem em mente que o primeiro se baseia nas trocas econômicas e o outro, nas relações de autoridade (LINDBLOM, 1977); como comparar duas grandezas diferentes, ainda mais no caso em que uma delas (o mercado em concorrência perfeita), idealmente, não deve possuir as relações de autoridade que constituem o âmago da outra?

No artigo citado por Dahl, Przeworski (1993) investe contra o que ele chama a “falácia neoliberal”, observando que os mercados se tornaram preponderantes enquanto ideologia e sistema de organização social (devido à derrocada do socialismo no Leste europeu) no momento em que estavam

sendo violentamente questionados dentro da própria teoria neoclássica. O livre mercado, segundo o economista polonês, não é nenhum modelo de eficiência, além de conduzir invariavelmente à recessão quando são implantadas reformas para viabilizá-lo; além disso, “(...) estudos de economias capitalistas desenvolvidas mostram que até o início dos anos oitenta um desempenho econômico melhor era mais freqüentemente alcançado por países nos quais sindicatos abrangente e centralizados negociavam com os empregadores na presença de um Estado controlado por um partido social-democrata” (PRZEWORSKI, 1993: 221). A social-democracia (bem como uma forma de socialismo de mercado), de acordo com Przeworski (1991), é um modelo viável de governo para um país que busque ser, ao mesmo tempo, eficiente em termos econômicos e ativo em sociais, buscando a erradicação da pobreza. Portanto, novamente se evidencia a necessidade de evitar que o mercado seja transformado no único princípio de organização da sociedade. Neste sentido, Charles E. Lindblom é taxativo: o sistema de mercado não é universal, pois “um mercado é como uma ferramenta: destina-se a fazer certos trabalhos, mas não serve para outros” (LINDBLOM, 1977: 95).

A visão de Dahl também apóia as opiniões expressas por Albert O. Hirschman em seu livro “Saída, Voz e Lealdade”, originalmente publicado em 1970. Para Hirschman, se o mercado for considerado o único princípio organizacional, as instituições públicas e governamentais serão prejudicadas, pois ele enfatiza o sucesso individual, e não o comunitário; a ação comunitária, se considerada um valor digno e apreciável, exige mais do que o sistema de mercado, posto que este não encoraja a cooperação entre as pessoas (in HARMON & MAYER, 1986). Quando se adentra na espinhosa questão dos valores, duas visões são extremamente interessantes: a de Herbert Marcuse e a de Amartya Sen.

Em seu livro “A Ideologia da Sociedade Industrial: O Homem Unidimensional” (publicado originalmente em 1964), Herbert Marcuse denuncia o processo de unidimensionalização sofrido pela sociedade e pelo pensamento humano na moderna sociedade industrial. Ainda que sua invectiva não se dirija exclusivamente contra a sociedade de mercado, sua visão ajuda a corroborar alguns aspectos que vêm sendo tratados nesta seção. Para Marcuse, a sociedade industrial é marcada pela “irracionalidade racional” e pela dominação do indivíduo, que é despido de toda capacidade crítica em um contexto no qual as motivações econômicas são a tônica de todos os atos humanos; os direitos e liberdades individuais, premissas iniciais da sociedade industrial, estão sendo destruídos por ela que, dentro de seu projeto de dominação da natureza, impõe aos indivíduos um totalitarismo (MARCUSE, 1964). A sociedade industrial cria, nos seres humanos, falsas necessidades, ou seja, necessidades “egoístas” que, mesmo trazendo satisfação no plano individual, criam problemas para a vida coletiva; tais necessidades são consideradas por Marcuse o produto de uma sociedade repressora, sendo necessário que os homens as substituam por necessidades verdadeiras, não repressivas. A unidimensionalidade dessa sociedade é dada por um padrão unidimensional de comportamento e pensamento, baseado na racionalidade do sistema existente e defendido pelos detentores do poder na sociedade (MARCUSE, 1964).

Dentro de tal quadro, os homens perdem sua capacidade de crítica, tornando-se meras peças no tabuleiro da sociedade. Não é este o espaço para repetir as extensas análises feitas por Marcuse sobre a formação e as conseqüências da unidimensionalização do ser humano, nem sobre o papel de uma filosofia transformada, crítica, na sua libertação; sua conclusão, conquanto interessante, é um tanto sombria. Ele não deixa de ter esperança na possibilidade de modificar o quadro da sociedade, mas alerta que *“a autodeterminação será real desde que as massas tenham sido dissolvidas em indivíduos libertos de toda propaganda, doutrinação e manipulação, capazes de conhecer e compreender os fatos e de avaliar as alternativas. Em outras palavras, a sociedade seria racional e livre desde que fosse organizada, mantida e reproduzida por um Sujeito histórico essencialmente novo”* (MARCUSE, 1964: 231). Ainda que tal mudança seja extremamente complicada, de difícil implementação no curto prazo, não pode ser considerada de todo irrealizável; entretanto, uma transformação tão absoluta no comportamento social do ser humano ainda permanece no terreno da esperança.

Jürgen Habermas, amiúde considerado o continuador do pensamento da Escola de Frankfurt (à qual Marcuse esteve ligado), é outro pensador que refletiu sobre o problema do mercado nas sociedades capitalistas. Em seu livro *“A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio”* (originalmente publicado em 1973), encontram-se muitas de suas reflexões, dentro do objetivo geral de demonstrar como o capitalismo nas sociedades complexas padece de uma crise estrutural de legitimação. Define Habermas que os sistemas sociais possuem três propriedades, a saber: em primeiro lugar, a mudança nesses sistemas e em suas condições gerais ocorre na **produção** (considerada pelo filósofo alemão como a “natureza externa” do sistema) e na **socialização** (vista como a “natureza interna”); em segundo lugar, os valores que se constituem em metas do sistema mudam de acordo como a situação das forças de produção e com seu grau de autonomia, dentro dos limites de uma perspectiva do mundo; por fim, a capacidade de condução do sistema muda enquanto função de controle das naturezas externa e interna, e a sociedade muda de acordo com sua capacidade de aprendizado relacionada a essas naturezas (HABERMAS, 1973).

Referindo-se à sociedade capitalista como uma formação social em que a crise (sendo a crise entendida como desagregação do sistema social) pode ser considerada endêmica, Habermas escreve que *“nenhuma formação social prévia viveu tanto com receio e na expectativa de uma súbita mudança de sistema, até quando a idéia (...) de um salto revolucionário esteja em extravagante contraste com a forma de movimento das crises do sistema como crises permanentes”* (HABERMAS, 1973: 40). O mercado, nessa sociedade, representa o poder que os proprietários dos meios de produção possuem para apropriar-se do valor excedente produzido pelos trabalhadores, e dele se servirem como bem lhes aprouver. Não cabe, neste trabalho, repetir a formulação de Habermas sobre as crises do sistema capitalista e das reações do Estado a elas. O mais importante está no fato de que, como crítico da lógica da sociedade capitalista, Habermas identifica o mercado como uma das instituições centrais de tal sociedade, sendo por conseguinte um dos responsáveis pela tendência orgânica à crise de tais sociedades. Talvez o grande problema de tal sociedade (embora Habermas não estenda sua análise nessa questão) esteja no fato de que,

nela, “*empresários competidores (...) tomam suas decisões de acordo com níveis de competição orientada ao lucro e substituem a ação orientada por valores por ações guiadas por interesse*” (HABERMAS, 1973: 35).

Amartya Sen, em seu artigo “Comportamento Econômico e Sentimentos Morais” (1992), observa que a economia só tem a ganhar se incorporar as considerações éticas em seus juízos sobre o comportamento dos homens. A economia pressupõe que os homens se comportam de maneira racional, o qual se caracteriza pela **coerência** das escolhas feitas, ou seja, pela “(...) *capacidade de explicar o conjunto de escolhas reais resultantes da maximização segundo alguma relação binária*” (SEN, 1992: 113), ou pela **maximização do interesse próprio**. Para Sen, o problema de tal concepção reside no fato de que a economia considera que a racionalidade reside no comportamento guiado exclusivamente por um desses critérios; em sua visão, ainda que o interesse seja a motivação de uma parte considerável das ações humanas, obviamente ele não é o único (SEN, 1992). Como uma conclusão, Sen afirma que o resultado da noção preponderante do interesse como único guia da ação humana é o distanciamento entre economia e ética, com toda a carga de fraquezas e debilidades que isso carrega.

Todos os autores supracitados convergem, de uma forma ou de outra, para o mesmo ponto: uma sociedade exclusivamente dominada pelas motivações econômicas não se constitui no terreno mais fértil para que a vida humana desenvolva seu potencial. O mercado é uma forma adequada de organização da produção, devido à maior eficiência econômica e, como quer Dahl (1993), sua relação com um governo democrático. O grande problema é a sua extrapolação para domínios não-econômicos, ou seja, sua penetração em todos os aspectos da vida humana. Um relacionamento de colaboração entre os setores público e privado não pode, obviamente, ser guiado por uma mentalidade de mercado, pois os objetivos de aumentar a participação, a igualdade, a cidadania e, provavelmente, o bem-estar, serão sacrificados em nome da eficiência econômica; o interesse particular continuará sobrepujando o da coletividade. É neste sentido que esta seção partiu da premissa de que as modalidades de colaboração apresentadas na seção 2 estão fadadas a não desenvolverem seu potencial, quando não ao mais completo fracasso. Por conseguinte, é preciso admitir que a relação de colaboração entre os setores público e privado necessita ou, melhor ainda, exige, para desenvolver-se e criar condições para a maximização do bem-estar, que o mercado seja circunscrito à esfera econômica. Quando um governo está privatizando fábricas, por exemplo, tal necessidade não é tão premente; quando se trata de serviços de utilidade pública, no entanto, a mentalidade de mercado não se constitui no guia mais adequado para a ação humana.

Alberto Guerreiro Ramos alertava para essa necessidade desde o final da década de 70: é preciso criar uma estrutura social em que o mercado e a sua racionalidade sejam delimitados a uma esfera da vida humana associada, em vez de “expandidos”. Após definir o que é a sociedade de mercado, bem como sua formação e a racionalidade que a perpassa, em seu livro “A Nova Ciência das Organizações: Uma Reconceitualização da Riqueza das Nações” (1981), Ramos observa que a sociedade de mercado é unidimensional, pois esta instituição é a única tônica dos atos humanos, e propõe uma teoria

multidimensional, paraeconômica, da sociedade. As conclusões de Ramos são fundamentais para que este trabalho se sustente: para que se alcance um tipo de sociedade em que o relacionamento de colaboração entre os setores atinja todo seu potencial, é necessário que o mercado seja mantido, mas procedendo-se obrigatoriamente à redução de seu escopo e influência nas ações humanas, sendo também fundamental redefinir o papel desempenhado pelo Estado na sociedade. Um autor recentemente escreveu: “(...) o mercado por si só não gera nem sustenta uma ordem social e, pelo contrário, pressupõe uma política de ordenação” (LECHNER, 1993: 245); tal afirmação não pode ser retrucada pelos teóricos do livre mercado, pois se apóia em séculos de evidência.

Diante disso, diversos conceitos devem ser redesenhados, pois hoje se encontram “contaminados” por dois séculos em que uma racionalidade míope e unidimensional se tornou o único guia para a ação humana. Tais conceitos são, pelo menos em parte, abordados na próxima seção, constituindo-se no arcabouço de um paradigma político para o relacionamento de colaboração entre os setores público e privado. Os conceitos mencionados estão, na maior parte, distantes daqueles que normalmente são adotados nas modernas sociedades de mercado.

4) Elementos de um Paradigma Político para a Colaboração entre Setores

Esta seção objetiva examinar brevemente alguns conceitos-chave para o paradigma político que se pretende construir para a estratégia da colaboração entre os setores público e privado. Assumindo-se como dado o fato de que o modelo preponderante de Estado não permite que tal estratégia seja lograda com êxito, torna-se necessário discutir algumas alternativas. Obviamente, a lista apresentada não se pretende nem completa nem exaustiva; pelo contrário, esta seção deve ser encarada como uma primeira abordagem ao problema. Entretanto, é mister observar que se buscou fornecer, no presente trabalho, alguma variedade nas concepções de público e privado existente. Dessa forma, julga-se chegar mais próximo do objetivo da presente seção, que é de introduzir o assunto.

Para iniciar o tratamento desses elementos, optou-se pela apresentação de algumas visões sobre os setores (ou “esferas”) público e privado, que se julgou serem representativas dentro da reflexão sobre o assunto; essas visões serão apresentadas em ordem cronológica, de acordo com a publicação original da obra. Deve-se observar, ainda, que alguns dos pensadores abordados foge à díade público/privado, incluindo esferas adicionais em suas teorias sobre a existência humana em sociedade (casos de Hannah Arendt e Jürgen Habermas). A visão de Hannah Arendt sobre o assunto motivou a inclusão de considerações sobre a figura da comunidade no final deste capítulo, bem como sua teoria do “governo por conselhos”, que surge como uma alternativa política para a implementação da estratégia de colaboração entre os setores que se busca construir neste trabalho. A exposição será seguida por alguns elementos típicos de um sistema político, tais como cidadania, participação e representação política. Conceitos mais abstratos e polêmicos, como nação, Estado, soberania, entre outros, não serão abordados nesta seção para evitar discussões que comprometeriam o bom entendimento do assunto que este trabalho focalizou.

4.1) Conceituações dos Setores Público e Privado

4.1.1) A Visão de Hannah Arendt (1958)

O pensamento de Hannah Arendt sobre os setores público e privado (ou esferas, na sua terminologia) está exposto em seu livro “A Condição Humana”, de 1958. A grande riqueza da obra impede um resumo em poucas linhas, sendo portanto focado neste trabalho apenas a questão de como a autora encarava a questão das esferas pública e privada da sociedade humana. Desde o início, é conveniente destacar o fato de que, ao contrário da maioria dos autores que se debruçaram sobre o tema, Arendt reconhece a existência não de duas, mas de três esferas: a chamada **esfera social** é de suma importância

dentro de seu pensamento. Dessa forma, o pensamento de Hannah Arendt sobre o tema constitui uma tríade.

Também fundamentais na construção da visão arendtiana das esferas da vida humana são os conceitos de labor, trabalho e ação. Tal como os das esferas, eles foram delineados no capítulo IV desta dissertação, devendo agora ser tratados com maior profundidade. O labor é, na visão de Arendt, uma atividade voltada para o próprio processo vital, que se materializa no ser humano, em sua própria vida (e nada pode ser mais privado do que o labor); é uma atividade que foi confundida por diversos autores com o trabalho, mas se diferencia deste, entre outras razões, por ser antipolítica (ARENDT, 1958). O trabalho se relaciona com o mundo, ou seja, com as condições artificiais que o homem cria para sua vida, “nitidamente” diferenciadas das condições naturais que a Terra lhe fornece; o mundo criado pelo trabalho estabelece relacionamentos entre os homens e é capaz de transcender suas vidas individuais, mas ainda é uma atividade apolítica, que “(...) permanece ligada ao mundo tangível das coisas que produz” (ARENDT, 1958: 224). Somente a ação é humana por excelência, pois ela habita a pluralidade humana (pois nem os animais nem os deuses são capazes de agir), sendo exercida entre homens sem a intermediação da matéria ou das coisas (pois a ação exige a presença de outros homens); a ação se caracteriza pela palavra e pelos atos, e é tão importante para a vida humana que, na visão de Arendt, esta pode ser considerada morta para o mundo se não abranger discursos e ações. É preciso mencionar que a ação não pode ser confundida com o pensamento, pelo menos desde a escola socrática.

Hannah Arendt considera que toda ação deve ser levada até as suas últimas consequências, e estabelece que a política é a forma mais elevada de ação, o que é negado pela tradição política ocidental: apenas alguns gregos foram capazes de conferir à política este sentido, sendo que pelo menos desde Platão houve a tendência de confundir governo e autoridade, sendo o primeiro uma relação de poder, entre governantes e governados, e o segundo uma relação entre iguais, relação esta que pressupõe não uma ordem a ser obedecida, mas um “aviso” sobre o que se deve fazer (em sua opinião, os romanos captaram perfeitamente a essência do conceito de autoridade); a tradição ocidental, que exacerba o governo em detrimento à autoridade, é apenas uma forma de fugir da verdadeira política (O’SULLIVAN, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975). É interessante mencionar que o moderno conceito de governo deriva da esfera privada original, e não da pública, tal como os gregos a concebiam (ARENDT, 1958). Como os homens agem sempre na presença de seus pares, a ação surge como a única forma de garantir-lhes a imortalidade.

As três atividades, em conjunto, estão intimamente ligadas às condições gerais da vida humana (nascimento e morte): “o labor assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie. O trabalho e seu produto, o artefato humano, emprestam certa permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano: A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança, ou seja, para a história” (ARENDT, 1958: 16-17); apesar de labor e trabalho terem raízes na natalidade, é a ação que mais

intimamente se liga a esta, pois se refere à capacidade de criar algo novo, isto é, de inovar. A expressão *vita activa*, tradicionalmente ligada aos negócios públicos e políticos (ela reteve essa característica até Santo Agostinho), excluía, no pensamento aristotélico, o labor e o trabalho (voltados essencialmente para a satisfação das necessidades e por isso indignos dos homens), de forma que pudesse estabelecer as condições para a liberdade do homem; como o outro termo da diáde, a expressão *vita contemplativa* voltava-se para o modo de vida do filósofo, que se dedicava à contemplação das coisas, sem nelas interferir (ARENDT, 1958). Seria apenas a partir da escola socrática que esta última seria considerada superior, superioridade esta que, segundo Arendt, o cristianismo viria a exacerbar.

A relação entre as três formas de atividade é fundamental para a compreensão da teoria arendtiana das esferas da vida humana. Como dito no início desta seção, Hannah Arendt expõe suas idéias sobre o assunto por meio de uma tríade; às duas esferas (pública e privada) normalmente apresentadas pelos estudiosos, ela adiciona a “esfera social”. Ela chama a atenção para o fato de que os romanos introduziram a palavra “social”, para a qual os gregos não possuíam nenhuma equivalente, para explicar alianças entre pessoas com um determinado objetivo, ou seja, para designar associações humanas que não tenham fins políticos - embora possam vir a tê-los (ARENDT, 1958). A *polis*, associação artificial porque criada pelos homens, confere a seus cidadãos uma “segunda vida”, na qual se insere a capacidade de realizar grandes e memoráveis feitos; paralelamente, por ser uma associação entre iguais (já que os cidadãos possuíam os mesmos direitos), a *polis* conferia ao seu governante um poder muito menos absoluto do que o do chefe da família no seio de seu lar (ARENDT, 1958).

Assim, a existência de uma diferenciação entre a vida familiar e uma vida política abre campo para uma dicotomização entre as esferas pública e privada; o surgimento de uma esfera social se dá na modernidade, expressando-se politicamente no Estado-nação (ARENDT, 1958). A esfera privada foi a primeira a existir: o homem é compelido a viver em famílias pela **necessidade**, e seu lar é sagrado e inviolável pois, “(...) *sem ser dono de sua casa, o homem não podia participar do mundo porque não tinha nele lugar que lhe pertencesse*” (ARENDT, 1958: 39). O surgimento de uma esfera pública deve ser considerado contra esse pano de fundo, pois se dá às custas da privada; entretanto, a esfera pública é o reino da liberdade e dos “iguais”, uma vitória contra a necessidade e a desigualdade que animam (e reinam sobre) todas as atividades na esfera privada (ARENDT, 1958). Pode-se dizer que a esfera privada existia como a única forma de garantir a sobrevivência do homem, sendo nela realizadas todas as atividades que visam satisfazer as necessidades humanas; assim, ela é o reino do labor e do trabalho por excelência. Paralelamente, a esfera pública é a única forma de garantir a imortalidade do homem, aonde a ação pode ser realizada no sentido de garantir que determinado cidadão seja lembrado por seus pares; ela é o reino do discurso e do agir. Desde a Idade Média, a esfera privada veio ganhando importância em relação à pública, num processo que conduz ao mundo moderno, onde a política se tornou apenas um dos aspectos da vida humana em sociedade, e à supremacia da esfera social sobre a pública; paralelamente, observou-se a desaparecimento do “abismo” que separava as duas esferas na civilização clássica, além da elevação das

atividades originalmente privadas (como a economia e a administração doméstica) ao *status* de atividades públicas (ARENDT, 1958).

Uma crítica à concepção arendtiana das esferas parte de Noel O'Sullivan, que observa que nenhuma atividade é puramente pública, privada ou social (in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975). Não se discute a validade da crítica (aliás, pessoalmente considera-se procedente e relevante para a civilização moderna), mas deve-se admitir que, ao levantá-la, O'Sullivan apenas reflete o moderno obscurecimento nas fronteiras entre o público e o privado. Como na esfera pública original nenhuma atividade laborativa ou de trabalho era admitida (pois estão ligadas à manutenção dos processos vitais e às necessidades humanas), a vida política existia devido ao fato de haver uma esfera privada, na qual essas atividades eram exercidas, permitindo ao homem agir; quem se dedicasse apenas à esfera privada, estaria se privando das atividades públicas e não seria inteiramente humano (ARENDT, 1958). Modernamente, como a esfera privada perdeu esse sentido de privação para designar o espaço da intimidade, a oposição deve se dar não entre ela e a pública, mas entre ela e a social; a sociedade moderna exige comportamento em vez de ação e, ao massificar-se, ela representa a vitória da esfera social (ARENDT, 1958).

A esfera social, desconhecida até a Idade Média, é formada por uma penetração da política pela economia, que exacerba as funções referentes ao processo vital dos homens e conduz à transformação de todas as coisas em objetos de consumo (O'SULLIVAN, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975). A esfera social apresenta, segundo Arendt (1958), uma compulsão pelo crescimento, tendendo a absorver não somente as antigas esferas pública e privada, mas também a moderna esfera da intimidade; tal processo de crescimento seria reforçado pelo fato de que os processos vitais, antigamente localizados na esfera privada, foram canalizados para a pública, fazendo com que a sociedade se tornasse a organização pública do processo vital, transformando as comunidades em sociedades de operários voltados para o labor, que é dessa maneira guindado à posição de atividade pública.

Retornando à questão das esferas pública e privada, deve-se mencionar que, na visão arendtiana, o espaço público da vida humana deve transcender a mortalidade individual, isto é, deve ser construído com vistas à eternidade, e não apenas para uma vida; assim, a perda da preocupação com a imortalidade é citada como um sinal do desaparecimento da esfera pública (ARENDT, 1958). O triunfo do labor, isto é, a promoção dessa atividade à categoria de atividade pública também conduz a esfera pública à desapareição. A ação humana, como depende da pluralidade, exige uma esfera pública: esta pode ser considerada como um “espaço de aparência”, no qual os seres humanos manifestam a pluralidade, agindo em vez de simplesmente se comportar (ARENDT, 1958). Como na moderna sociedade as atividades foram restringidas aos campos do trabalho e do labor, a esfera pública antiga não pode sobreviver.

O labor (e o homem que labora ou *animal laborans*) não é capaz de constituir uma esfera pública para si, mas o trabalho (por meio do *homo faber*) pode: essa esfera é formada pelo mercado de trocas, onde todas as coisas são reduzidas ao *status* de objetos de consumo; no mercado, o *homo faber* pode exibir as coisas que fabrica com suas próprias mãos e assim receber a aprovação pública pelos seus feitos

(ARENDT, 1958). Mas o mercado é uma esfera pública muito pobre em relação à original: nele, os homens se relacionam única e exclusivamente como fabricantes, e a troca se expande até dominar todos os espaços da vida humana. A elevação do mercado a esse patamar se deve ao fato de que, embora não sejam capazes de compreender a verdadeira política e a função das atividades públicas, o *homo faber* e o *animal laborans* não podem prescindir de uma esfera pública, pois dela depende sua própria realidade enquanto seres humanos (ARENDT, 1958).

Apesar de muito mais poder ser dito sobre as noções arendtianas das três esferas, é suficiente, para o assunto coberto por este trabalho, ficar nos limites do que já foi apresentado. Em síntese, pode-se observar um desvirtuamento das antigas esferas pública e privada na sociedade moderna, dado que foram absorvidas pela esfera social; se as antigas atividades privadas se tornaram públicas nesta esfera social, o mesmo não pode ser dito da ação, única atividade pública por excelência na concepção original descrita por Arendt. O caráter imprevisível e inovador da ação torna-a quase perigosa para a sociedade moderna, e sua substituição na Idade Moderna pelo comportamento representa o golpe de misericórdia nas possibilidades de uma esfera pública nos moldes da antiga.

Para os objetivos propostos por este trabalho, cumpre ainda tecer algumas considerações a respeito da teoria da colaboração entre os setores público e privado diante dos conceitos arendtianos. Em primeiro lugar, é visível que, na concepção original dos gregos, não existem esses setores como se entende (ou seja, organizados): a vida privada é somente um sustentáculo para a pública, no sentido de que, nesta esfera, não há espaço para as necessidades; o homem age na esfera pública somente quando livre daquela necessidades que formam seu processo vital. Em segundo lugar, se na modernidade a esfera social se tornou preponderante, tendo absorvido as antigas esferas pública e privada, torna-se complicado falar de setores público e privado sem correr o risco de compartimentalizar a análise, como O'Sullivan teme. Isto posto, poder-se-ia concluir, em princípio, que as conceituações de público e privado oferecidas por Hannah Arendt são inúteis para este trabalho; esta conclusão, entretanto, é apressada. Se, por um lado, a interação entre os setores público e privado com vistas a produzir o bem comum está voltada sobretudo para a satisfação de necessidades vitais do ser humano (e, por conseguinte, para as atividades de labor e trabalho), pelo outro ela pressuporia uma forma diferente de relacionamento entre os seres humanos, já que exigiria a participação ativa da maioria da população nessas atividades, em vez de simplesmente atribuí-las a um governo que apenas baixa ordens e espera que sejam obedecidas.

Idealmente, a relação de colaboração poderia fornecer um espaço público para os seres humanos viverem em associação, em vez do mercado. Ela abre a possibilidade de que comunidades se manifestem, discutam entre si e interajam, opinando sobre as formas de produção e provisão do bem público; à medida em que as comunidades participam das decisões referentes à produção do seu próprio bem-estar, assumindo tarefas anteriormente realizadas pelo Estado, abre-se um espaço de discussão, debate e participação: um espaço político (ou pelo menos próximo dessa noção), enfim. Se ainda não se pode falar de ação nesse caso, ao menos já se transcende o individualismo e a fragmentação da sociedade dominada

pela racionalidade de mercado. Ainda que pobre, tal possibilidade representaria um avanço em relação ao mercado como esfera pública do homem moderno.

O uso da expressão “pobre” no parágrafo anterior justifica-se pelo fato de que a relação de colaboração, tal como foi apresentada neste trabalho, ainda está excessivamente voltada para o que Hannah Arendt chama labor e trabalho, e não para a ação. Ainda assim, numa visão otimista, esta poderia ser favorecida no futuro, posto que o discurso e a palavra podem ser privilegiados em tal relação. Evidentemente, mesmo nessa visão otimista, o caminho a percorrer seria extremamente longo, além de incerto, mas a possibilidade existe e, embora tênue, é mais animadora do que a idéia de um mundo em que a esfera pública se restrinja ao mercado, e a outros espaços sociais inteiramente dominados pela sua racionalidade.

4.1.2) A Visão de Jürgen Habermas (1962)

O pensamento de Jürgen Habermas sobre os setores público e privado foi exposto inicialmente no livro “Mudança Estrutural da Esfera Pública” (originalmente publicado em 1962). Habermas deixa bem claros seus propósitos já no prefácio do livro, delimitando o objeto de seu estudo à figura da esfera pública burguesa e, mais precisamente, de seu modelo liberal; tal esfera é examinada não apenas a partir de sua formação, como também de sua evolução, evidenciando todas as transformações pela qual ela passou desde suas primeiras delineações. Dessa forma, o estudo de Habermas é dinâmico e histórico, o que implica numa série de concepções mais ou menos diferentes dessa esfera, de acordo com o momento histórico. Notas adicionais serão retiradas do já referido livro “A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio”.

Antes de apresentar o pensamento habermasiano sobre as esferas do público e do privado, é conveniente destacar que essas categorias (mormente a da esfera pública) são vitais para o sistema filosófico que o pensador alemão vem construindo. Como observa Sérgio Costa, *“a esfera pública (...) é a caixa de ressonância dos problemas que devem ser trabalhados pelo sistema político”* (COSTA, 1994: 42), ou seja, a arena do confronto das opiniões, básica para a democracia por identificar, apresentar e tematizar os problemas que deverão ser tratados pelos parlamentares. A esfera pública é, assim, um verdadeiro núcleo para o regime democrático. Evidentemente, a palavra, por intermédio da opinião, é basilar para a construção de tal esfera; a formação e a evolução da opinião pública na esfera pública burguesa serão brevemente apresentadas neste item para demonstração de tal fato.

É conveniente apresentar, inicialmente, o que Habermas entende por “público”. Esta expressão assume diferentes significados: eventos e locais são “públicos” se o acesso a eles é franqueado a qualquer um, mas a expressão “prédios públicos” se refere àqueles edifícios que abrigam instituições do Estado, o que abre espaço para uma caracterização da figura estatal como o “poder público”; o Estado *“(...) deve o atributo de ser público à sua tarefa de promover o bem público, o bem comum a todos os cidadãos”,*

além de outros sentidos, como os de “recepção pública” e “renome público” (HABERMAS, 1962: 14). Todos esses usos, entretanto, são secundários: para o autor, o uso mais freqüente do adjetivo “público” é efetivamente o da esfera pública, isto é, daquele espaço no qual se posiciona um público dotado de opinião (opinião pública), que exerce a função crítica da “publicidade” (*Publizität*) - convém observar que o sentido “político” (ou “filosófico”) da expressão “publicidade” nada tem a ver com o uso “comercial” (qual seja, propaganda ou apregoação), pois no primeiro o “público” se contrapõe ao “privado”.

Para iniciar esta exposição, apresentar-se-á o conceito de esfera pública burguesa, entendida como uma esfera formada por pessoas privadas, reunidas em público, isto é, que se relacionam de forma pública; essas pessoas privadas “(...) reivindicam esta esfera pública regulamentada pela própria autoridade, mas diretamente contra a própria autoridade, a fim de discutir com ela as leis gerais da troca na esfera fundamentalmente privada, mas publicamente relevante, as leis do intercâmbio de mercadorias e do trabalho social” (HABERMAS, 1962: 42). A função a que se propõe essa esfera pública burguesa não é, como no caso da grega, voltada para fins políticos, mas “(...) para as tarefas mais propriamente civis de uma sociedade que debate publicamente (para garantir a troca de mercadorias)” (HABERMAS, 1962), ou seja, regulamentar a sociedade civil burguesa, tendo desde o início caráter “privado” e “polêmico” (HABERMAS, 1962: 69). Isso não quer dizer que a esfera pública burguesa seja apolítica; pelo contrário, “na esfera pública burguesa, desenvolve-se uma consciência política que articula, contra a monarquia absoluta, a concepção e a exigência de leis genéricas e abstratas e que, por fim, aprende a se auto-afirmar, ou seja, afirmar a opinião pública como única fonte legítima das leis” (HABERMAS, 1962: 71). Não é demais recordar que essa “opinião pública” é enunciada apenas por um número reduzido de cidadãos, já que os direitos políticos cabem apenas a determinados grupos dentro da população.

Não é necessário repetir a evolução histórica dos conceitos de público e privado, traçada por Habermas, bastando apenas mencionar que, em sua opinião, os fundamentos que inicialmente levaram a essa distinção na civilização grega estão desaparecendo; a esfera pública muito aumentou em tamanho - e muito perdeu em força, conquanto permaneça como um princípio básico do ordenamento político (HABERMAS, 1962). É mais conveniente fixar-se no surgimento e na evolução da esfera pública burguesa. Esta começa a se delinear no final da Idade Moderna, através de uma série de tendências que irão se impor até o final do século XVIII: inicialmente, decomposição dos poderes feudais (Igreja, realeza e nobreza), posteriormente, cisão dos mesmos em público e privado; paralelamente, a economia começa a se organizar em bases proto-capitalistas, as quais demonstrarão todo seu impacto quando da formação do Estado-nação - aliás, é no momento em que o Estado se emancipa da Coroa, deixando de ser um patrimônio do monarca (ou seja, quando ocorre a separação entre os bens da dinastia reinante e os do Estado propriamente dito), que surge a **esfera do poder público**, ligada à moderna esfera pública; trata-se daquela esfera em que se constituem, em bases permanentes, administração e exército, e onde alguns cidadãos privados exercerão funções públicas, ou seja, participarão do poder público. Como um

“contrapeso” a essa esfera constitui-se a sociedade civil burguesa, a qual forma a **esfera privada**, publicamente relevante (HABERMAS, 1962).

Os atos da dita esfera do poder público são, evidentemente, relevantes para a população, devendo ser tornados públicos, ou seja, colocados à disposição das pessoas privadas. Entretanto, foi a burguesia que assumiu as principais posições dentro do “público de pessoas privadas”; a população (os súditos) como um todo passou a encarar a esfera pública burguesa como sua própria esfera (HABERMAS, 1962). As relações entre a esfera do poder público e o “público de pessoas privadas” são complexas: da contraposição entre os atos públicos das autoridades e a iniciativa privada dos súditos surge uma ligação, a qual Habermas apresenta como uma “zona crítica” entre as duas esferas. A esfera privada delimita claramente a sociedade em relação ao poder público, mas a produção das condições de vida (originalmente “doméstica”) é algo de interesse público, fazendo com que a “zona crítica” de contato entre privado e público exija um público pensante; este será possibilitado pela expansão da imprensa informativa (HABERMAS, 1962). Dessa forma, a esfera pública se toma o local onde as pessoas privadas exigem que o poder público legitime seus atos perante sua opinião, o que confirma e reforça o conceito inicial da esfera pública como a esfera formada pelas pessoas privadas.

É necessário, assim, reconhecer a formação de uma esfera pública **literária**, formada pela constituição de “clubes de leitura”, associações entre burgueses que se destinavam basicamente à assinatura de jornais e revistas (proibitivamente caros nessa época), os quais eram lidos e discutidos pelos associados (HABERMAS, 1962) - e obviamente as notícias incluíam decretos e normas baixadas pelo poder público. Outras instituições públicas que congregavam pessoas privadas eram os “cafés” e “salões”, exclusivamente freqüentados pelos homens, aonde uma opinião poderia ser formada por meio das conversações e discussões, bem como os teatros, museus e concertos (todos retirados da esfera da privacidade); Habermas apresenta farto material sobre essas instituições, na Inglaterra, França e Alemanha. Uma das conseqüências da expansão de tais instituições públicas é a formação de uma esfera íntima, familiar: diversos países assistiram, no século XVIII, a uma desagregação da antiga família, diminuindo os contatos familiares e aumentando o isolamento dos membros da família dentro do próprio lar; essa esfera familiar pretendia-se independente, mas na verdade estava fortemente atrelada às funções de trabalho e troca, sem se libertar das coações impostas pela sociedade burguesa (HABERMAS, 1962). Como conseqüência, estabelece-se um relacionamento entre a privacidade e a “publicidade” bastante forte.

A esfera pública literária está fortemente imbricada à esfera pública política, pois em ambas surge um público de pessoas privadas, cuja autonomia se fundamenta na propriedade privada; Habermas identifica o mercado como a esfera privada, demonstrando, assim, como o mercado “invade” a vida humana - já que, inicialmente, a sociedade civil burguesa era apontada como a esfera privada politicamente relevante; a família, componente original da esfera privada, é considerada pelo pensador alemão como a **esfera íntima**. Essa ambivalência da esfera privada faz com que, enquanto pessoa privada, o burguês seja ao mesmo tempo *bourgeois* (em sua relação com o mercado) e *homme* (em suas relações familiares); tal

fenômeno implica em reconhecer uma esfera pública literária discrepante da esfera pública política (HABERMAS, 1962). Não há necessidade de repetir, neste trabalho, o passo seguinte empreendido pelo autor: trata-se do desenvolvimento de uma esfera pública política, da qual a Inglaterra na virada dos séculos XVII e XVIII é o caso modelo (deve-se mencionar que Habermas apresenta também os casos da Europa continental). É importante mencionar que, no final do século XVIII, o público (ao menos na Inglaterra) fora reconhecido como instância crítica (HABERMAS, 1962).

Mais importante, para os presentes objetivos, é a constatação feita por Habermas de que o desenvolvimento da esfera pública burguesa não pode ser dissociado dos seus aspectos econômicos. O processo pelo qual a esfera pública burguesa assumiu funções políticas, no século XVIII deve ser compreendido no bojo de uma transformação econômica, em que a troca de mercadorias e do trabalho social se emancipou da intervenção estatal, tomando-a “(...) *um órgão de automediação da sociedade burguesa com um poder estatal que corresponda às suas necessidades*”, órgão este cujo pressuposto social “(...) *é um mercado tendencialmente liberado, que faz da troca na esfera da reprodução social, à medida do possível, um assunto particular das pessoas privadas entre si, completando assim, finalmente, a privatização da sociedade burguesa*” (HABERMAS, 1962: 93). A legislação, legitimada pelo público de pessoas privadas, desempenhou papel fundamental neste processo, removendo restrições e aumentando as possibilidades de se dispor da propriedade privada, mas a esfera privada só conseguiu se emancipar completamente do poder público à medida em que a esfera pública política conseguiu se desenvolver como o Estado burguês de direito; a esfera pública, em tal Estado, atua como órgão público, com competência legislativa, de forma a garantir um vínculo entre a lei e a opinião pública, pois a própria idéia burguesa de um Estado de direito aspira à eliminação do Estado como dominação (HABERMAS, 1962).

A noção burguesa de uma esfera pública que, como foi visto, está diretamente vinculada à constituição de um mercado livre das restrições impostas pelo poder estatal, pressupõe o livre acesso de todos a ela. Ao mesmo tempo que esse princípio norteia seu funcionamento, ele representa o prego em seu caixão: ao mesmo tempo em que se reconhece que a esfera pública da qual determinados grupos sociais sejam excluídos não pode ser considerada pública, o “público” ao qual os burgueses aspiravam era formado pelo público leitor burguês do século XVIII (HABERMAS, 1962); diante de tal fato, não é de se surpreender que o Estado capitalista realize, idealmente, só aquelas tarefas relacionadas com a proteção e o desenvolvimento desse modo de produção (HABERMAS, 1973). Embora houvessem limitações aos direitos eleitorais, elas não funcionavam como limitações de acesso à esfera pública: acreditava-se que o desenvolvimento do capitalismo de livre mercado forneceria à população as condições de acesso a ela, quais sejam, propriedade e educação (atributos privados, diga-se de passagem); como isso não ocorreu, Habermas pode levantar, com sutil ironia, a contradição fundamental da esfera pública que se materializou na esfera pública burguesa: “(...) *com ajuda de seu princípio, que, de acordo com a sua própria idéia, é oposto a toda dominação, era fundamentada uma ordem política, cuja base social não fazia com que dominação ora fosse bem supérflua*” (HABERMAS, 1962: 109).

Uma vez constituída essa esfera pública burguesa, formada pelo público de pessoas privadas (que, por sua vez, exigia atributos de propriedade e educação), e estabelecido o pressuposto de que haveria livre oportunidade de acesso a todos os cidadãos, é conveniente observar de que forma se processa a mudança estrutural na esfera pública. Este processo pode ser observado numa série de eventos, que incluem: perda de coesão das instituições do “público pensante”; formação de uma imprensa de massa, voltada sobretudo para objetivos comerciais; modificação dos partidos políticos para uma base de massas; socialização de direitos burgueses; tudo isso influirá no conceito burguês de opinião pública (HABERMAS, 1962). A esfera pública original modificou-se devido à publicização dos conflitos econômicos, anteriormente restritos à esfera privada, pois diversas leis foram baixadas para controlar a população: o regime de livre concorrência de mercado foi incapaz de garantir o acesso das demais camadas da população à esfera pública; para “salvar” o sistema, ampliou-se o acesso via legislação, o que levaria pensadores liberais como Stuart Mill e Tocqueville a criticarem a esfera pública burguesa (HABERMAS, 1962). A mudança pode ser rapidamente sintetizada: *“a esfera pública politicamente ativa já não está mais sobre o signo de uma dissolução do poder: muito mais ela deve servir para distribuí-lo”* (HABERMAS, 1962: 162).

Diante disso, não é de se espantar que Habermas tenha escrito que, *“nos cem anos que sucedem o período áureo do liberalismo, num capitalismo que pouco a pouco se ‘organiza’, dissolve-se de fato a relação originária entre esfera pública e esfera privada; decompõem-se os contornos da esfera pública burguesa”*, sendo que duas tendências contrapostas, embora dialeticamente relacionadas, atuam: por um lado, o aspecto “público” penetra esferas cada vez maiores da sociedade e, pelo outro, ele perde função política (HABERMAS, 1962: 167). A esfera pública se torna, assim, parte do setor privado e surge uma **esfera do social**; esta *“(...) dissolve aquela parte específica do setor privado em que as pessoas privadas reunidas num público regulam entre si as questões gerais de seu intercâmbio, ou seja, a esfera pública em sua configuração liberal”* (HABERMAS, 1962: 170).

Em “A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio” (1973), Habermas considera fundamental para o surgimento da sociedade capitalista a formação dessa esfera do social, formada por proprietários autônomos de mercadorias, esfera essa que pode ser considerada livre do Estado; seu surgimento é básico para a compreensão de como a “sociedade civil” se diferencia do sistema político-econômico. Com o fim da era de ouro do liberalismo e o aumento da intervenção do Estado nos assuntos econômicos, a antiga autonomia do setor privado e a própria relação entre o Estado e a sociedade são sensivelmente modificados. O resultado de todo esse processo é, de acordo com Habermas, o surgimento de uma nova esfera, marcada pela concentração de capital e pelo intervencionismo estatal *“(...) a partir do processo correlato de uma socialização do Estado e de uma estatização da sociedade”* (HABERMAS, 1962: 180; grifos meus). Esse processo de intervenção do Estado é explicado pelo filósofo alemão como uma tentativa de superar as situações de crise que a sociedade capitalista periodicamente é obrigada a atravessar; antes de sua ocorrência, entretanto, a sociedade observa um grande desenvolvimento em suas forças produtivas (HABERMAS, 1973).

Dessa maneira, o sistema de Habermas evolui para uma formulação muito mais complexa: a diáde original público/privado foi, na sociedade burguesa, modificada para incluir duas esferas públicas (a política e a literária) e duas privadas (a privada e a íntima) e, com a decadência da esfera pública burguesa, diversas semi-esferas, nem públicas nem privadas, começaram a surgir. Dentre estas, destaca-se o “mundo do trabalho” ou esfera profissional, que Habermas situa entre os setores público e privado, a grande empresa, considerada neutra em relação a essas categorias, enquanto que a esfera privada se viu reduzida à família (esta se torna cada vez mais íntima, separada por completa das esferas social e pública). A família perdeu diversas de suas antigas funções (como por exemplo a formação educacional, colocada em mãos do Estado), tornando-se basicamente uma unidade de consumo; a vida interior, anteriormente dentro da alçada familiar, reduziu-se gradativamente ao próprio indivíduo (HABERMAS, 1962). Paralelamente, assistiu-se à decadência e ao dismantelamento da esfera pública literária: ao mesmo tempo em que a grande imprensa franqueou à maioria da população o acesso às informações e aos meios de comunicação, ou seja, à esfera pública, ela perdeu sua função: em vez da “publicidade” no sentido político, ela passou a realizar a publicidade do privado, ou seja, dos produtos do mercado. O processo de mercantilização da imprensa teve como principal resultado a completa desvirtuação de suas funções iniciais (HABERMAS, 1962).

O resultado de tudo isso pode ser sintetizado numa única frase: *“a esfera pública assume funções da propaganda”* (HABERMAS, 1962: 207). É a decadência completa da esfera pública burguesa, que pressupunha a separação entre público e privado, e nesse momento assistia a imbricação dos dois setores, resultando numa “esfera social repolitizada”, nem pública nem privada, formando um setor intermediário entre as duas esferas anteriores, que assume uma série de antigas funções públicas (HABERMAS, 1962). Habermas destaca, nesse processo, a função das novas mídias (como cinema, rádio e televisão), sublinhando que, à medida em que se torna mais fácil o acesso à esfera pública burguesa, menos utilidade ela possui, pois seus pressupostos fundamentais foram corroídos pela emergência da esfera do social. O resultado disso é uma “refeudalização” da esfera pública, pois *“a publicidade [no sentido comercial ou de apregoação de produtos do mercado privado] imita aquela aura de prestígio pessoal e de autoridade supra-natural que antigamente era conferida pela esfera pública representativa”* (HABERMAS, 1962: 229). Mais que isso, *“a esfera pública se torna uma corte, perante cujo público o prestígio é encenado - ao invés de nele desenvolver-se a crítica”* (HABERMAS, 1962: 235; grifos do autor). A concorrência dos interesses privados também contribui para esse processo de refeudalização do Estado, uma vez que diferentes interesses privados lutam entre si para conquistar maior número de concessões no quadro do intervencionismo do Estado.

Diante desse quadro, torna-se necessário construir uma nova esfera pública; para Habermas, já não “há” mais esfera pública, ela perdeu sua função original e até mesmo sua localização. Essa esfera *“(...) deve ser considerada tanto como distinta do sistema econômico como do sistema político formal”*, pois somente assim a sociedade poderá se distanciar de si mesma e se capacitar para assimilar suas experiências de crise (LIMA, 1993: 348). Para que se construa essa esfera pública, politicamente ativa,

Habermas julga indispensáveis dois pressupostos: “(...) a máxima minimalização objetivamente possível das decisões burocráticas e uma relativização dos conflitos estruturais de interesse conforme a escala de um interesse geral reconhecível”, observando que “(...) a esses pressupostos não é mais possível simplesmente atribuir um caráter utópico” (HABERMAS, 1962: 273). Para isso, uma opinião pública (“rigorosamente pública”) deve ser construída pela comunicação, perpassada pelo princípio da “publicidade” (no sentido político) crítica. Adicionalmente, deve-se mencionar que o processo de despolitização do domínio público aumenta as necessidades de legitimação do sistema social, além de alterar a forma pela qual a sociedade produz (HABERMAS, 1973).

Diante disso, como contextualizar a contribuição de Habermas ao estudo das esferas do público e do privado dentro dos objetivos deste trabalho? Antes de se passar para o exame dessa questão, é preciso mencionar que Habermas fala, na “Crise de Legitimação”, de um modelo trissetorial do capitalismo avançado (baseado nas análises de James O’Connor sobre o capitalismo norte-americano), no qual a esfera privada pode ser dividida em duas partes: ambas realizam a produção privada de mercadorias, sendo diferenciadas porque uma sub-esfera ainda se rege pela competição e a outra pelas estruturas oligopolistas; o setor público realiza grandes investimentos e gere empresas de grande porte, cujos investimentos são feitos à margem do mercado - neste setor são incluídas as empresas que, embora não sejam de propriedade pública, sobrevivem às custas de vendas para o governo (HABERMAS, 1973). A introdução de tais colocações, entretanto, antes complica do que facilita a exposição do tema, sendo apresentada unicamente a título de registro; é preciso mencionar que, na visão de Habermas, o Estado efetivamente substitui o mercado em determinados momentos (HABERMAS, 1973).

Enquanto categorias para estabelecimento de uma diáde ou dicotomia, as definições de Habermas são taxativas: na sociedade capitalista, a esfera pública constituiu-se com base numa separação da esfera privada, mas essa separação foi se tornando cada vez mais nebulosa a partir do momento em que se fazia necessário ampliar a participação popular na dita esfera pública. A situação atual do sistema econômico não permite falar de esferas pública ou privada claramente discerníveis, de acordo com Habermas. Entretanto, a esfera pública, politicamente ativa, é uma necessidade. Dentro do que este trabalho se propõe, que é a construção de um paradigma de Estado adequado à relação de colaboração entre os setores público e privado, o aporte do pensamento habermasiano é mais fácil de definir.

Fundamentalmente, um modelo de colaboração que pretenda transcender a simples mentalidade de mercado exige uma esfera pública crítica e politicamente ativa, dentro dos moldes propostos por Habermas, pois somente com a existência de tal esfera haverá garantia de que os interesses gerais da população serão privilegiados em relação àqueles interesses particulares que os grupos econômicos impingem como públicos. Obviamente, a formulação aqui apresentada carece de comprovação empírica; entretanto, o livro de Habermas fornece evidências de que, sendo constituída uma esfera pública nos moldes por ele propostos, um passo significativo terá sido dado na busca de uma sociedade mais voltada para a satisfação das necessidades da população. Paralelamente, pode-se levantar a hipótese de que, numa

relação de colaboração entre os setores público e privado (novamente delimitados com clareza), há o risco de nublar ainda mais os limites que os separam; contra esta possibilidade não há defesa. Entretanto, é preciso mencionar que a colaboração entre os setores se justifica sempre que se tem em mente que o interesse geral prepondera sobre o particular; assim, existindo uma esfera pública crítica e politicamente ativa, ela potencialmente será preponderante e, mesmo que seja difícil delimitá-la com precisão, seus desígnios serão mais facilmente reconhecíveis do que na atual situação, em que uma esfera social se tornou preponderante.

4.1.3) A Visão de Albert O. Hirschman (1982)

Albert O. Hirschman não elaborou uma teoria completa sobre os setores público e privado da vida em sociedade, não chegando a estabelecer critérios que permitam estabelecer uma dicotomia, mas sua contribuição para o assunto não pode ser desprezada: no livro “De Consumidor a Cidadão: Atividade Privada e Participação na Vida Pública” (publicado nos Estados Unidos em 1982), ele levantou a hipótese de existência de um “ciclo privado-público-privado”, isto é, da existência de períodos da História em que os homens, após terem se dedicado primordialmente a atividades privadas, sofrem uma **decepção** com esse estilo de vida, passando assim a privilegiar as atividades públicas durante um certo período de tempo; entretanto, estas não chegam a garantir plena satisfação, causando nova decepção e levando os cidadãos a um outro período de dedicação às atividades privadas.

Este item não pretende se aprofundar na teoria desse ciclo do comportamento coletivo, que o próprio Hirschman admite ser puramente experimental e especulativa; em suas próprias palavras, “(...) *não serei capaz de provar a existência de qualquer coisa semelhante àquilo que os economistas tradicionalmente designam como ciclos, isto é, movimentos pendulares de duração razoavelmente regular, como os ciclos comerciais de Kitchin, Juglar ou Kondratieff*” (HIRSCHMAN, 1982: 8). Hirschman parece, com sua teoria, levantar uma hipótese para ser empiricamente testada, e não apresentar uma descrição de um fenômeno de existência comprovada (ainda que apresente evidências que conduzem à sua conclusão). Suas caracterizações das atividades pública e privada, bem como das motivações que levam as pessoas a se concentrarem em alguma delas, entretanto, são relevantes e se constituem no objeto de estudo deste item.

Em primeiro lugar, é preciso definir o que o autor entende por atividades pública e privada. Em suas próprias palavras, “(...) *atividade pública, atividade no interesse público, empenho na busca da felicidade pública se referem a ação na esfera política, ao envolvimento do cidadão em questões cívicas ou comunitárias*” (HIRSCHMAN, 1982: 11; grifos do autor). Por outro lado, as atividades privadas são mais difíceis de serem definidas. Citando Hannah Arendt, Hirschman observa que, até a Renascença, o contraste que hoje se observa entre as vidas pública e privada se localizava na contraposição entre *vita*

activa (dedicada às questões públicas ou cívicas) e *vita contemplativa* (baseada no retiro da vida ativa com fins de contemplação e meditação filosófica), sendo que esta última, embora pudesse ser chamada “privada”, não transmite o sentido que ele deseja passar em seu trabalho. Dessa forma, ele distingue entre dois tipos de vida ativa, uma das quais a *vita activa* tradicional, e outra voltada “(...) para a busca de uma vida melhor para o indivíduo e sua família, devendo ‘melhor’ ser aqui entendido primordialmente em termos de aumento do bem-estar material. Este é, está claro, o significado que o senso comum de hoje dá ao contraste entre defender o interesse público e dedicar-se aos interesses particulares” (HIRSCHMAN, 1982: 11).

Uma importante diferença entre as atividades pública e privada está no fato de que, nas primeiras, não há diferença entre o “processo de produção” e o “produto” final”, isto é, “(...) simplesmente não existe uma distinção clara entre a luta pela felicidade pública e a conquista desta. (...). Na verdade, o próprio ato da busca da felicidade pública é a **segunda melhor coisa do processo**; a melhor é **ter tal felicidade**” (HIRSCHMAN, 1982: 92; grifos do autor). A busca dos prazeres privados, obtidos por meio de produção de renda via trabalho, não se constitui num prazer por si só, ao passo que as ações públicas possuem, dentro de seu processo, a própria recompensa; a “luta” por um resultado público é, em si, um benefício como o próprio resultado, e não um custo. Nas palavras do próprio autor, “(...) o ponto divisório preciso entre o segmento de custos e o segmento do prazer tende a desaparecer quando se tratar de atividades de interesse público” (HIRSCHMAN, 1982: 95). Adicionalmente, é preciso mencionar que, para Hirschman, “o maior patrimônio da ação pública é sua capacidade de satisfazer os sentimentos vagos de homens e mulheres, de necessidade de dar à vida propósitos e significados mais altos” (HIRSCHMAN, 1982: 136), ou seja, a ação pública possui a vantagem de dar à pessoa o sentimento de estar sendo útil para outrem.

Observa Hirschman que as pessoas tendem normalmente a se concentrar nas atividades particulares, deixando as públicas como uma alternativa potencial de utilização em caso de decepção. A recíproca, entretanto, não pode ser considerada verdadeira: um cidadão pode se dedicar de forma praticamente integral à vida privada, mas “(...) uma concentração semelhante em questões públicas à custa do abandono da vida privada quase nunca ocorre e pode até mesmo ser considerada fisiologicamente impossível” (HIRSCHMAN, 1982: 132). Há que se mencionar, também, o fato de que as atividades públicas usualmente consomem mais tempo que as privadas para serem empreendidas, além de demorarem mais para dar resultados. Para Hirschman, essa maior demora das atividades públicas em dar resultado pode ser identificada como um dos fatores que levam à decepção com elas.

Hirschman (1982) também constatou que boa parte das mudanças na prioridade atribuída às atividades pode ser imputada a eventos externos: no caso de uma nova fase de concentração nas atividades públicas, as razões incluem a opressão, as agressões externas, períodos reformistas e afrouxamento da repressão; o inverso, isto é, quando os cidadãos voltam a se concentrar sobretudo em questões privadas, situações como oportunidades excepcionais de desenvolvimento econômico ou, ao contrário, de grandes

dificuldades econômicas, são fundamentais na explicação do fenômeno. Entretanto, ele observa que os fatores endógenos muitas vezes são desprezados - e são de extrema importância; com isso, o autor não apenas constrói sua teoria, como também realiza uma crítica às teorias econômicas tradicionais, baseadas em asserções extremamente simples e restritivas sobre o comportamento humano.

Um dos fatores endógenos mais importantes, fundamental para a compreensão da teoria desenvolvida por Hirschman é a já mencionada decepção. A melhor formulação dada pelo autor para esse conceito é a seguinte: *“o mundo que tento compreender neste ensaio é um mundo em que os homens pensam que querem uma coisa e, ao consegui-la, descobrem, para seu desalento, que não a querem tanto quanto pensavam ou não a querem em absoluto e que alguma coisa, da qual tinham ciência mínima, é o que realmente querem”* (HIRSCHMAN, 1982: 26). Ou seja, o ciclo privado-público-privado observado pelo autor é baseado no fato de que as pessoas dirigem maiores esforços para um determinado tipo de ação (público ou privado), julgando que este lhes trará maior prazer ou satisfação - e descobrem, mais cedo ou mais tarde, que não era isso que realmente desejavam. A decepção, segundo Hirschman, é característica de uma certa fase da civilização ocidental (que, pela exposição do autor, pode ser identificada como o período dos últimos duzentos anos). É conveniente mencionar que, na visão do pensador americano, a decepção não é necessariamente algo negativo.

Para explicar a passagem, no ciclo, de uma fase em que as pessoas estão mais voltadas para os objetivos privados para aquela em que as ações públicas se tomam a tônica de sua atuação, Hirschman analisa a questão da decepção do consumidor, ou seja, a decepção resultante do consumo privado de bens (tanto duráveis quanto não-duráveis, estes últimos com um “potencial de decepção” mais baixo) e serviços. Paralelamente, ele estuda a questão da passagem inversa, ou seja, de uma fase de intensa participação nos assuntos públicos para uma nova concentração nos interesses privados. É desnecessário entrar em detalhes nestes assuntos, a não ser numa faceta específica da decepção do consumidor: aquela que se materializa na prestação dos serviços. Tal caso é de extrema importância na análise desenvolvida por este trabalho, pois assume-se como dada a hipótese de que a relação de colaboração entre os setores encontra seu campo mais fértil de atuação no setor dos serviços. Paralelamente (como o próprio Hirschman admite), na civilização atual o setor de serviços está se tomando o mais importante da economia.

A expansão do setor de serviços dentro da economia é acompanhada pelo aumento dos gastos dos consumidores, e por um aumento da participação do governo em seu fornecimento; de acordo com Hirschman, o fornecimento de serviços apresenta forte potencial de decepção, por diversas razões: quando feito pelo governo, há o problema de destruir o vínculo entre o dinheiro gasto e o gozo de seus benefícios: já que as atividades do governo são financiadas pela receita dos impostos pagos pela população ou pela emissão inflacionária de moeda ou títulos de endividamento, ou seja, a ligação direta entre a prestação de um serviço e sua contrapartida monetária é cortada; em segundo lugar, o desempenho de serviços como educação e saúde é uma “loteria”, devido à desigualdade e imprevisibilidade; em terceiro lugar, aqueles que pela primeira vez estão adquirindo um determinado serviço estão mais sujeitos à decepção do que os que já

o consomem costumeiramente, havendo também casos em que o serviço oferecido não é adequado às novas classes que passam a consumi-lo; por fim, existem serviços cuja demanda surge **antes** de se desenvolver a capacidade de fornecê-los (HIRSCHMAN, 1982).

De todos esses problemas, quiçá o maior esteja ligado à questão do financiamento dos serviços, o qual se torna ainda mais complicado no caso daqueles prestados pelo governo; quando alguém paga por determinado serviço, ele presume ter recebido algum benefício no valor que pagou. Se essa satisfação não se materializa, a pessoa muito provavelmente se torna mais crítica e exigente, por ter se decepcionado. Como nota Hirschman, a pessoa que se decepciona com a qualidade dos serviços pelos quais pagou pode desenvolver duas reações: a “raiva do fornecedor” ou a “decepção consigo mesma”; o primeiro caso é utilizado por ele para demonstrar que a crise do *Welfare State*, hoje muito debatida, pode ser considerada como um fenômeno temporário, baseado numa decepção para com os serviços prestados por esse modelo de Estado - e não com o modelo em si.

É neste sentido que se pode colocar a contribuição de Hirschman à teoria da colaboração entre os setores público e privado que se está construindo neste trabalho, uma vez que seu trabalho de categorização é um tanto restrito: ao chamar atenção para o *gap* entre a prestação de um serviço por parte do governo e seu financiamento, ele acaba fornecendo uma preciosa justificativa para tal colaboração; sendo a prestação do serviço feita diretamente pela comunidade organizada, a ligação entre fornecimento e pagamento pode ser melhor visualizada, bem como se cria um canal muito mais direto entre os consumidores e os responsáveis pelo financiamento, de modo a identificar e corrigir possíveis fontes de decepção. Entretanto, é preciso mencionar que, na visão de Hirschman, o modo público de agir não permite qualquer intromissão de elementos privados (embora o modo privado tolere a presença de elementos públicos): “(...) *objetivos e motivos públicos podem, de forma crível, ser introduzidos como retoques finais de uma ação com interesses basicamente pessoais, enquanto a operação oposta é impossível*” (HIRSCHMAN, 1982: 137). As implicações para o modelo de colaboração entre setores são claras: esta só será bem sucedida nos casos em que a ação seja norteadada exclusivamente por fins públicos. O alerta é, por conseguinte, importante.

4.1.4) A Visão de Norberto Bobbio (1985)

Norberto Bobbio difere dos demais pensadores apresentados nesta seção por se concentrar num enfoque jurídico para a dicotomia público/privado. Sua teoria é construída sobre a diferenciação entre Direito Público e Direito Privado, o que a torna menos interessante para os objetivos do presente trabalho. Entretanto, determinados aspectos são de grande importância, justificando sua inclusão, ainda que o tratamento dado aqui vá ser menos profundo do que o dos autores anteriormente apresentados; nesse sentido, é particularmente interessante o fato de que ele opera com dois sentidos diferentes para público e privado, um dos quais se materializa na contraposição entre o coletivo e o individual, e o outro, entre o

público e o secreto. A teoria de Bobbio encontra-se exposta sobretudo no livro “Estado, Governo e Sociedade: Para uma Teoria Geral da Política” (originalmente publicado em 1985), mas há contribuições importantes em “O Futuro da Democracia: Uma Defesa das Regras do Jogo” (lançado em 1984), onde são delineadas algumas questões que seriam melhor tratadas no outro livro.

Foi por meio do Direito Romano que a dicotomia entre público e privado adentrou o campo dos estudos políticos e sociais da civilização ocidental (BOBBIO, 1985). A formulação do pensador italiano passa pelo reconhecimento de algumas características na dicotomia: os termos são **conjuntamente exaustivos**, ou seja, todos os objetos de estudo podem ser colocados dentro de uma dessas categorias, **reciprocamente exclusivos**, no sentido de que um objeto colocado numa das categorias não poderá ser encaixado na outra, além de estabelecer uma divisão simultaneamente **total e principal**, já que tudo o que é estudado pelas ciências sócio-políticas pode nela se encaixar e todas as outras dicotomias para ela convergem (BOBBIO, 1985). Além disso, Bobbio estabelece que o “público” é o termo forte na dicotomia, pois o privado é definido como o não público, e que os dois termos não podem ser usados independentemente, já que se delineiam reciprocamente: *“(...) a esfera do público chega até onde começa a do privado e vice-versa. Para cada uma das situações a que convém o uso da dicotomia, as duas respectivas esferas podem ser diversas, cada uma delas ora maior ora menor, ou por um ou por outro dos dois termos”* (BOBBIO, 1985: 14).

Como mencionado acima, a dicotomia público/privado é **principal**: para ela convergem algumas dicotomias também utilizadas nas ciências sociais, quais sejam, sociedade de iguais e sociedade de desiguais, lei e contrato, justiça comutativa e justiça distributiva (BOBBIO, 1985). No primeiro caso, Bobbio admite não existir uma superposição perfeita entre essa dicotomia e a principal: no sentido original, o Estado é definido como uma sociedade de desiguais, enquanto que a sociedade natural é uma de iguais; entretanto, as associações construídas pelos homens não chegam a se caracterizar como públicas ou privadas: a família é tipicamente colocada na esfera privada, mas não se constitui numa relação entre iguais. No momento, o melhor uso dessa dicotomia se refere à contraposição entre sociedade política (formada por desiguais) e sociedade econômica (formada por iguais) - esta contraposição, como se verá mais adiante, é de suma importância. No segundo caso, a dicotomia se baseia no princípio de que a lei é mais geral e o contrato mais particular, enquanto regras de conduta: no caso do Direito Público, essas regras assumem a forma de leis, ao passo que no Privado elas são principalmente contratos. Por fim, na dicotomia entre justiça comutativa e distributiva, a primeira se relaciona com as trocas (de maneira que sejam “justas”) e a segunda à distribuição de honras ou obrigações por parte da autoridade pública, seguindo determinados critérios; assim, o autor defende que a justiça comutativa se dá entre as partes, e a distributiva entre o todo e as partes (BOBBIO, 1985).

A relação entre público e privado assume significados valorativos diferentes, de acordo com a perspectiva de quem a utiliza; também aí a contraposição é visível: se o privado for considerado positivo, o público será negativo, e vice-versa; a primazia de um sobre o outro é considerada positiva ou negativa de

acordo com os valores atribuídos pelo analista a cada um dos termos (BOBBIO, 1985). De grande interesse é uma conclusão derivada pelo autor da hipótese de um primado do público: tal situação, em que o público tem uma primazia sobre o privado, conduz à primazia da política sobre a economia, “(...) ou seja, da ordem dirigida do alto sobre a ordem espontânea, da organização vertical da sociedade sobre a organização horizontal” (BOBBIO, 1985: 26). Para provar essa afirmação, Bobbio observa que o processo de intervenção do poder público na economia é considerado uma “publicização do privado”, o qual é acompanhado por um processo contraposto, o qual “(...) representa a revanche dos interesses privados através da formação dos grandes grupos que se servem dos aparatos públicos para o alcance dos próprios objetivos”; o Estado, de acordo com essa perspectiva, pode ser considerado como o local aonde se embatem esses dois processos conflitantes e contrapostos (BOBBIO, 1985: 27). Dessa maneira, a dicotomia se mostra dinâmica e variável, à medida em que um dos dois processos consegue maiores resultados em relação ao outro.

Bobbio alerta para um detalhe de grande importância, e que vem a constituir o segundo significado da dicotomia: a contraposição entre público e privado não significa a mesma coisa que aquela que se estabelece entre público e secreto, no sentido de que o primeiro é aberto e manifesto, feito diante de outras pessoas (que constituem um público); são sentidos “(...) tão diversos que a grande dicotomia mantém intacta a sua validade mesmo quando a esfera do público, entendida como esfera de competência do poder político, não coincide necessariamente com a esfera do público entendida como esfera onde se dá o controle do poder político por parte do público” (BOBBIO, 1985: 28). Neste sentido, Bobbio estende sua análise para a questão da democracia, a qual fora mais profundamente estudada em obra anterior, a já mencionada “O Futuro da Democracia” (1984). Sendo o sentido de público contraposto ao de secreto, a democracia pode ser considerada como “poder visível”, e o melhor exemplo de tal poder é o regime democrático da cidade de Atenas no tempo de Péricles.

O governo constitucional se fundamenta, entre outros elementos, no caráter público de seus atos (BOBBIO, 1984); conforme o autor, a monarquia, para seu maior desenvolvimento, exige o “poder invisível”, isto é, que os atos do monarca sejam imperscrutáveis pelo cidadão comum, ao passo que mesmo a democracia moderna, de caráter representativo, exige o princípio da publicidade dos atos da assembleia de representantes (BOBBIO, 1984 e 1985). Dentro desse sentido, o governo local surge como um ideal em que o poder atinge sua máxima visibilidade: “o caráter público do governo de um município é mais direto, e é mais direto exatamente porque é maior a visibilidade dos administradores e das suas decisões” (BOBBIO, 1984: 88). Há que se fazer uma ressalva: Bobbio alerta que, hoje em dia, embora o Estado democrático representativo permita maior visualização do poder por parte dos cidadãos, por outro a tecnologia moderna facilita o acesso de dados referentes a estes, de modo que os detentores do poder tenham melhor visualização do público (BOBBIO, 1985).

A teoria de Bobbio, como visto, é de pouca utilidade para a construção de uma teoria da colaboração público e privado. Na sua formulação, os termos da dicotomia são mutuamente exclusivos,

impedindo a existência de uma zona de contato entre eles que assegure uma forma intermediária (tal como existente nas visões de Arendt e Habermas - este último é criticado por Bobbio em “O Futuro da Democracia”). Entretanto, é preciso mencionar que a dicotomia estabelecida por Bobbio se refere antes a categorias jurídicas, e não às esferas da vida humana em sociedade. Ainda assim, uma de suas conclusões, referente à questão do governo local como a esfera em que o poder político apresenta a maior publicidade, é bastante interessante. Como foi apresentado na seção 2 deste capítulo, a maior parte das experiências de colaboração entre setores público e privado se deu no âmbito do governo municipal; talvez não seja exatamente uma temeridade dizer que, ao aproximar ainda mais da população o processo de tomada de decisão e assumir a responsabilidade pelo provimento dos serviços públicos, a colaboração entre setores pode aumentar a publicidade do poder político, contribuindo para sua melhor visualização por parte da população.

4.1.5) A Visão de Paul Starr (1991)

Paul Starr examinou os conceitos de público e privado em seu artigo sobre “O Significado de Privatização”, publicado em *“La Privatización y el Estado Benéfactor”* (organizado por Sheila B. Kamerman e Alfred J. Kahn, e publicado originalmente em 1989). A visão deste autor, por conseguinte, está mais voltada para a problemática das ciências sociais e políticas (o que não é o caso de todos os pensadores apresentados nesta seção, à exceção de Hirschman), com implicações mais nítidas para o debate sobre a administração pública. Ele assegura que é praticamente impossível tratar da sociedade atual sem utilizar os conceitos de público e privado, mas ao mesmo tempo observa que estão ainda envoltos numa aura de confusão, pois *“muchas cosas parecen al mismo tiempo públicas e privadas, en diversos graus ou em diferentes formas”* (STARR, in KAMERMAN & KAHN, 1989: 28). Graças a essa confusão, constata Starr, muitos autores tentaram retirar os dois elementos do debate sobre as ciências sociais e políticas atualmente, acusando-os de ideológicos ou de estabelecerem uma distinção sem uma diferença, entretanto, ele não aceita essa possibilidade, e demonstra que a confusão no uso dos termos se deve ao fato de terem sido utilizados para expressar diversas oposições.

Essas oposições se materializam, em primeiro lugar, nas idéias do público como **aberto** (nos sentidos de um lugar público, de um ato público, da publicação de um artigo, etc.) e do privado como o **fechado** ou **oculto** (como no caso do lar ou daqueles lugares que são privados porque o acesso a eles é limitado), criando uma contraposição entre publicidade e intimidade; em segundo lugar, o público pode ser descrito como o **comum**, ou seja, daquilo que se refere a todo o povo (o que se aplica aos conceitos de opinião pública, de saúde pública, de interesse público), enquanto o privado é o **particular**, como nos casos de opinião de uma parte da sociedade, uma classe ou mesmo uma pessoa; por fim, o público pode ser identificado como o **oficial**, ou seja, com as instituições ou funções governamentais, enquanto que o

privado se torna aquilo que não tem relação com o oficial (STARR, in KAMERMAN & KAHN, 1989). Essa riqueza de sentidos que as duas palavras apresentam levam Starr a concluir que se encontra aí a raiz do problema de definir o que é público e o que é privado: por exemplo, o mercado é público para os cientistas sociais e antropólogos, e privado para os economistas. Deve-se notar que o autor, nas três contraposições, define o privado como o não público (o privado é, tomando emprestada a terminologia de Bobbio, o termo fraco da contraposição).

Com isso em mente, Starr admite a existência de três concepções de esfera pública. Em primeiro lugar, esta pode ser concebida como a esfera do **aberto** e do **visível**: neste sentido se fala de vida pública, do mercado público, da sociabilidade pública; em segundo lugar, a esfera pública *“também pode ser concebida como o que se aplica a todo o povo ou (...) ao público em geral, caso em que o público pode consistir em um agregado ou uma massa que não tem contato direto nem relação social”*; por fim, a esfera pública pode ser concebida como o domínio do Estado, por ele circunscrita, ainda que, como nota o autor, seja difícil delimitar com exatidão quais são as fronteiras do Estado (STARR, in KAMERMAN & KAHN, 1989: 30). A esfera privada, em todas as concepções acima, não é definida por Starr, mas se pode depreender que seja concebida sempre como o não público. O passo seguinte empreendido pelo autor consiste no exame do conceito de privatização à luz dessas concepções; como o assunto já foi tratado em seção anterior deste capítulo, não é necessário repeti-lo aqui.

Mais importante é a constatação feita pelo autor, de que a constituição e a separação das esferas pública e privada são processos complementares. Historicamente, os dois processos vieram se desenvolvendo até desembocarem no Estado liberal, primeiro momento em que se tornou precisa a distinção (ao menos em termos legais), ao colocar na esfera privada as crenças religiosas e as atividades econômicas, e na pública os assuntos relativos às leis e discussões políticas públicas (STARR, in KAMERMAN & KAHN, 1989). No liberalismo político, o governo é público e os governantes são publicamente responsáveis (ou seja, são responsáveis perante os cidadãos), isto é, as decisões políticas devem ser informadas ao cidadão e ser abertas à participação deste; paralelamente, existe uma esfera privada que impõe limites ao poder do Estado, na qual se encaixam o lar, a religião, os negócios, etc. Assim, Starr pode concluir que no modelo liberal o público está ligado ao Estado, ao passo que o privado se refere às empresas e famílias. Entretanto, a existência dessas duas categorias legalmente definidas não implica numa distinção prática.

De fato, as fronteiras entre as duas esferas são muito nebulosas: *“por um lado, os interesses privados afetam a conduta do Estado e suas dependências. Por outro, o Estado cruza os limites entre o público e o privado ao regular os contratos privados e a conduta das empresas privadas e de outras associações”* (STARR, in KAMERMAN & KAHN, 1989: 32). A interpenetração de público e privado é, dessa forma, um processo que não pode ser desprezado, cujo resultado acaba sendo uma subdivisão dos dois termos. Em termos metafóricos, Starr escreve que a situação é como se existissem duas caixas, uma das quais escrita “pública” e a outra “privada”, e dentro de cada uma dessas caixas mais duas, com os

mesmos termos; isso lhe permite falar em empresas **privadas públicas**. Como uma conclusão, ele admite que os termos “público” e “privado” só conseguem expressar suas localizações relativas, ou seja, só se pode definir um termo em função do outro.

Com isso, instala-se um impasse na discussão, e Starr o resolve precariamente apelando a um dos sentidos de público que apresentou no início de seu artigo: a contraposição entre o público e o privado deve ser procurada não apenas na diferença entre estatal e não estatal, mas também na contraposição entre o aberto e o fechado; como exemplo, ele menciona o fato de que o que diferencia as escolas públicas das privadas, nos Estados Unidos, não é simplesmente o fato de que aquelas são de propriedade do Estado, mas do fato de que não podem rejeitar nenhum estudante em potencial que habite a zona para a qual foram construídas - as escolas privadas têm a prerrogativa de não aceitar alguns daqueles que solicitam ingresso. O problema dessa formulação é sua incapacidade de ser estendida para outras situações (como a da radioteledifusão, em que a diferença entre público e privado está não apenas no financiamento, mas também na programação exibida), bem como para outros países. Dessa maneira, “(...) dizer público ou privado não basta para especificar uma forma de organização e nem sequer sua relação com o Estado” (STARR, in KAMERMAN & KAHN, 1989: 34). A conclusão pode parecer decepcionante, mas é a única possível dentro do quadro institucional.

A formulação de Starr é simples e quase humilde: o autor não pretende, em nenhum momento, entrar nas implicações filosóficas dos três conceitos. Sua visão é estritamente técnica, e como tal, conduz a uma solução técnica: já que as evidências empíricas impedem uma definição precisa do que é público e o que é privado, ele se abstém de tirar conclusões definitivas, modestamente reconhecendo a incapacidade de se delimitar com precisão e acima de quaisquer dúvidas as duas esferas. Neste sentido, sua contribuição para este trabalho está em demonstrar que não é a propriedade por parte de um governo o que define uma organização como “pública”; paralelamente, sua observação de que, pelo menos em alguns casos, o acesso livre de toda a comunidade a uma instituição ou serviço é um critério suficiente para torná-la pública, é bastante pertinente quando se tem em mente a idéia (derivada de Charles L. Schultze) de utilizar as forças do setor privado para o atingimento de objetivos públicos.

4.1.6) A Visão de Marilena Chauí (1992)

A teoria de Marilena Chauí não se refere exatamente aos setores público e privado da vida humana em sociedade: sua visão é perpassada por preocupações éticas, dentro do exame de uma categoria política (o despotismo). Em sua palestra no curso livre sobre Ética, promovido em 1992 pela Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo, intitulada “Público, Privado, Despotismo”, Chauí analisa a questão do futuro da perspectiva ética na política contra o pano de fundo do chamado pós-modernismo, realizando uma pesquisa histórica que repete o caminho da história das idéias políticas até desembocar neste fenômeno. O trabalho

não oferece subsídios para os objetivos de construir uma classificação das atividades humanas dentro dos dois setores, mas apresenta diversas conclusões importantes, especialmente no que tange à questão do pós-modernismo e de suas implicações ético-políticas.

Como este trabalho já inclui uma extensa recuperação histórica do pensamento político, é desnecessário incluir neste item um exame mais aprofundado do caminho percorrido por Chauí neste assunto; da mesma forma, não será abordada detalhadamente a questão da evolução e diferenciação do conceito de despotismo, bem como da tirania e da ditadura (comumente confundidas com aquele conceito, embora sejam politicamente diferentes). É mais interessante, por conseguinte, determinar o que a autora entende por modernidade, modernismo e pós-modernismo, e como essas categorias tratam do problema das esferas pública e privada, bem como apresentar suas conclusões sobre o assunto.

Em primeiro lugar, Chauí (1994) observa que vem sendo discutida, no Brasil e no mundo, a “crise dos valores morais”, a qual seria identificada por alguns como “pós-modernidade”, isto é, uma revolta contra os valores que se tornaram preponderantes após o Iluminismo e nortearam o curso da civilização ocidental no curso dos últimos duzentos anos. Entretanto, deve-se mencionar que o que a autora entende por modernidade não é um produto só do Iluminismo, e sim o resultado de um processo que se iniciou muito antes; isto se torna claro quando se define que “(...) a modernidade começa quando termina a idéia de ‘mundo’ (espaço finito, dotado de centro e de periferia e de ‘lugares’ naturais) e de hierarquia natural de seres, cedendo para as idéias de universo infinito, desprovido de centro e de periferia, e de indivíduo livre, átomo no interior da Natureza e para o qual já não possuímos a definição prévia de seu lugar próprio e, portanto, de suas virtudes próprias”, causando o que Max Weber chamaria “desencantamento do mundo” e introduzindo importantes mudanças no campo da Ética, que deixa de se conformar com a Natureza e perde sua universalidade (CHAUÍ, 1994: 350). Deve-se notar que, embora o processo intelectual tenha iniciado antes do Iluminismo, a modernidade enquanto projeto para a sociedade se desenvolveu com a queda das monarquias absolutas da Europa - o que impõe uma cronologia muito variada.

A modernidade também viu surgir a concepção de indivíduo livre (o que contribuiu para a desuniversalização da Ética), ao passo que o mercado assumiu o papel central na ordenação da realidade humana, transformando as paixões em interesses e utilidade - tornando ainda mais difícil a definição do que é virtude; o resultado disso tudo em termos éticos materializa-se no fato de que apenas duas opções de caminhos são deixados para o homem: ou se adota uma Ética liberal, voltada para a utilidade de cada interesse, ou se parte para a concepção kantiana, que prevê uma separação do “reino das necessidades” do “reino da liberdade” - opções que, para Chauí, não são adequadas, pois a primeira conduz à perda de universalidade e a segunda não consegue ser aplicada na prática. Em termos do problema das esferas pública e privada, a modernidade impôs sua separação, baseando-se “(...) na importância de constituir o poder político como esfera pública impessoal separada da sociedade civil e capaz de regulá-la por intermédio do Estado”, sendo este compreendido como um instrumento de racionalização (CHAUÍ, 1994:

346). A modernidade seria a fonte da chamada crise de valores morais, colocando a ética como uma esfera da vida privada e a política como a esfera da vida pública, ao passo que, inicialmente, ambas seriam identificadas (caso da civilização grega).

O modernismo não compartilha do mesmo otimismo em relação ao poderio do Estado, pois o concebe como um instrumento de dominação de classes; embora diversas tenham sido as correntes de pensamento que surgiram ou se desenvolveram ao longo do período modernista (identificado por Chauí como iniciado a partir das revoluções e contra-revoluções de 1848), a autora coloca o marxismo como a predominante. Chauí não trata mais extensamente a questão do pensamento no modernismo, apenas mencionando que, enquanto projeto para a sociedade, o marxismo fracassou devido à burocratização e ao totalitarismo; como ela observa, *“se o liberalismo [identificado como a corrente de pensamento predominante da modernidade] não pode evitar a crescente privatização do público (as liberdades, em lugar da liberdade; os contratos fundados no direito privado, em lugar do predomínio do direito público), o marxismo foi forçado a assistir a destruição da esfera privada pela invasão total do Partido e do Estado para produzir uma sociedade organicamente cimentada por um sistema de funções e controles, supostamente sem rachaduras, sem conflitos e sem diferenças internas”* (CHAUÍ, 1994: 384). Enquanto um projeto alternativo para os problemas éticos levantados pela modernidade, o modernismo se demonstrou um insucesso, cujo resultado foi a completa destruição tanto do espaço público quanto do privado.

O pós-modernismo (identificado como um processo que começa a se desenvolver na década de 60) surge como uma crítica tanto ao projeto da modernidade quanto o do modernismo, baseando-se no *“(…) fim da separação moderna entre o público e o privado, em benefício do segundo termo contra o primeiro, fazendo-se o elogio da intimidade e criticando-se os pequenos poderes na família, na escola e nas organizações burocráticas”*, com a preponderância do efêmero, do fragmentado e do fugaz, e a negação das teorias científicas e sociais globalizantes (CHAUÍ, 1994: 346). Todas as principais categorias de pensamento e paradigmas que a modernidade colocou na sociedade são desprezadas ou negadas pelo pós-modernismo, tanto por meio da “desconstrução” dos conceitos originais quanto pela busca de novos paradigmas. O neoliberalismo é apontado pela autora como a corrente de pensamento predominante no projeto social do pós-modernismo.

Aqui é interessante abrir um parêntese: O predomínio do privado sobre o público abre espaço para uma afirmação bastante sombria: como Chauí nota, um poder despótico não pode ser exercido onde existe uma esfera pública; originalmente (isto é, nas primeiras formulações do termo despotismo), a autoridade despótica era identificada com a esfera privada, enquanto que a modernidade impôs um avaliação política do déspota (originalmente condenado tanto em termos políticos quanto éticos). A avaliação não poderia ser diferente quando se tem em mente que o projeto da modernidade impôs justamente uma separação entre a política e a ética.

Voltando à questão do pós-modernismo, o projeto de sociedade defendido pela corrente neoliberal desemboca numa mudança radical das esferas pública e privada: enquanto que a primeira é passada para o campo do *marketing*, do *merchandising* e da midiatização, a esfera privada é relegada ao espaço da privacidade intimista; paralelamente, observa-se a perda das fronteiras entre os dois, o que, segundo a autora, abre o caminho para novas formas de despotismo: a imagem se torna preponderante, inclusive na política, onde “*a competição pública não se faz entre partidos, ideologias ou candidatos, mas entre imagens que disputam valores como ‘credibilidade’, ‘confiabilidade’, ‘respeitabilidade’, ‘inovação’, ‘prestígio’*. *Essas são as novas virtudes do bom governante*” (CHAUÍ, 1994: 386). Com a fixação na imagem do governante, a política se privatiza, fazendo com que o governante seja identificado com o poder, com o saber, com a lei e com as normas de direção social; isso se torna ainda mais negativo quando se tem em mente que, para a autora, a esfera privada do pós-modernismo é marcada pela insegurança, pela dispersão, pelo medo e pelos sentimentos de efemeridade e de destruição da memória objetiva dos espaços e, no caso brasileiro, por um reforço da ética da desigualdade. Como resultado dessa progressiva privatização, observa-se “*(...) o encolhimento do espaço público e o alargamento do espaço privado que, do ponto de vista da economia, tornou-se espaço mundial (os grandes conglomerados transnacionais, os centros planetários de decisão financeira, a compressão temporal, trazida pelos satélites, e a geopolítica renascida com a compressão do espaço)*” (CHAUÍ, 1994: 389).

Visto isso, o trabalho de Chauí apresenta um importante reforço para a teoria defendida nesta dissertação: a privatização do espaço público é um processo que tem mais efeitos negativos do que positivos, efeitos os quais não podem ser desprezados de nenhuma forma, sob pena de tomá-lo viciado. Ao chamar atenção para as possibilidades de um novo despotismo, a autora traz um colorido político a essa tese, demonstrando os efeitos nefastos do processo de destruição da esfera pública. Como na teoria da colaboração entre setores que se está construindo neste trabalho pressupõe-se uma predominância do público sobre os interesses privados, o fantasma de um novo despotismo é, pelo menos, provisoriamente afastado. Tal afastamento não pode ser considerado definitivo, pois o processo que Chauí descreve não é um fenômeno localizado, mas mundial: ao falar sobre a importância da imagem do candidato sobre a sua plataforma, a autora menciona como um exemplo perfeito do pós-modernismo na política a eleição presidencial brasileira de 1989, mas poderia também citar o caso dos Estados Unidos, em que dois partidos que apresentam plataformas substancialmente semelhantes vêm competindo sobretudo através da imagem pública de seus candidatos (se assim não fosse, escândalos pessoais não ligados a fatores políticos e a imagem familiar não seriam tão privilegiados naquele país). Paralelamente, o fenômeno do pós-modernismo, ao chamar a atenção para a crise dos valores morais (que, como visto, nasceu junto com a modernidade, de acordo com a autora), apresenta uma saída para essa crise, um caminho alternativo - e não são muitos os que alcançaram a mesma divulgação que o pós-modernismo.

4.1.7) A Visão de Rubem C. Fernandes (1994)

Rubem Cesar Fernandes não se dedicou ao estudo dos setores público e privado em seu livro “Privado porém Público: O Terceiro Setor na América Latina”, mas à análise de um terceiro setor, intermediário aos dois e dotado de características especiais que o tomam, simultaneamente, nem público nem privado. Dessa forma, Fernandes apresenta uma contribuição das mais interessantes à teoria da colaboração entre setores, pois uma das suas principais consequências deverá ser justamente a disseminação de organizações com essas características. Evidentemente, seu estudo dos movimentos sociais, das organizações não-governamentais (ONGs) e das dinâmicas sociais além da sociedade civil não possui a mesma relevância para este trabalho quanto suas descrições do terceiro setor, da cidadania e da comunidade. Por ora, entretanto, permanecer-se-á no estudo do terceiro setor.

Em primeiro lugar, é preciso considerar que o que o autor chama “terceiro setor” designa aquelas atividades que apresentam características que impedem sua classificação precisa nos outros dois setores: elas são instituições privadas, mas não visam ao lucro; buscam atingir objetivos considerados públicos, mas não são de propriedade do governo (FERNANDES, 1994). O fato de não se encaixarem em nenhuma das duas classificações originais não quer dizer, entretanto, que o terceiro setor não seja organizado ou formalizado. Pelo contrário, ele existe independentemente dos outros dois e se vale essencialmente de trabalho voluntário, formando associações entre os cidadãos que modificam visivelmente as relações entre os dois setores originais. Antes de se examinar como a emergência do terceiro setor permitirá maior número de combinações entre o público e o privado, convém mencionar que, inicialmente, o que Fernandes entende por esfera pública é simplesmente o Estado e suas instituições; por eliminação, pode-se concluir que a esfera privada é definida como o conjunto de atividades e instituições que não fazem parte do Estado. O surgimento de um terceiro setor, com características intermediárias, modifica completamente o desenho da sociedade. Fernandes analisa as relações entre os agentes e os fins que buscam, chegando ao seguinte resultado (“a” e “b” formam, naturalmente, os conceitos tradicionais de esfera pública e privada com que o autor trabalha):

- a) agentes **privados** voltados para de fins também **privados** formam a esfera do mercado;
- b) agentes **públicos** buscando fins **públicos** formam a esfera do Estado;
- c) agentes **privados** em busca de fins **públicos** formam o terceiro setor;
- d) por fim, agentes **públicos** que objetivam fins **privados** são um caso de corrupção.

Dessa maneira, expandindo sua definição inicial, o autor coloca que o conceito de terceiro setor “(...) denota um conjunto de organizações e iniciativas privadas que visam à produção de bens e serviços públicos. (...). ‘Bens e serviços públicos’, neste caso, implicam uma dupla qualificação: não geram lucros e respondem a necessidades coletivas. Eventuais benefícios auferidos pela circulação

destes bens não podem ser apropriados enquanto tais pelos seus produtores e não podem, em consequência, gerar um patrimônio particular” (FERNANDES, 1994: 21; grifos do autor). O conceito implica em uma expansão do que normalmente se entende por esfera pública, pois significa que, a partir da constituição e funcionamento do terceiro setor, essa esfera passa a abranger, além das atividades desempenhadas pelo governo, aquelas realizadas pelos cidadãos com o intuito de atingir objetivos públicos; a esfera pública se forma, então, a partir de Estado e cidadania (FERNANDES, 1994). Essas atividades exercidas pela cidadania não podem, de forma alguma, ser colocadas na mesma categoria que as desempenhadas pelo Estado; falta-lhes a legitimidade para o uso da força e da coerção, ou seja, as atividades do terceiro setor não podem exigir consentimento para suas iniciativas - o que o Estado pode perfeitamente fazer. Paralelamente, por não serem motivadas pelo desejo de obter lucros, essas atividades não se encaixam entre as do setor privado.

A existência de um terceiro setor permite desmontar o argumento de que as esferas do público e do privado são independentes uma da outra e intocáveis (FERNANDES, 1994); pelo contrário, a noção do terceiro setor permite que se estabeleçam relações diferentes entre elas, baseadas na colaboração e na conjunção de esforços. Como observa o autor, *“pensar ‘terceiro setor’ significa reunir sob uma mesma classe conceitual atividades tão distintas que, no passado, costumavam ser vistas como contraditórias ou mesmo antagônicas”* (FERNANDES, 1994: 32). Dentro do conceito de terceiro setor encaixam-se diversas formas de associação voluntária entre cidadãos: além das Comunidades Eclesiais de Base, verdadeiras sementes para o terceiro setor na América Latina, há que se mencionar, dentro da ampla rubrica “movimentos sociais”, uma série de associações voltadas para a luta pelos direitos da comunidade (como as associações de moradores de bairro) ou para a afirmação dos direitos de grupos sociais, como as mulheres, os negros e os índios (FERNANDES, 1994). Outras formas estudadas por Fernandes são chamadas “formas tradicionais de ajuda mútua” e a filantropia empresarial. Algumas dessas atividades do terceiro setor, mais importantes para este trabalho, serão vistas posteriormente, na seção referente à comunidade.

Entretanto, quicá as mais conhecidas instituições do terceiro setor sejam as Organizações Não-Governamentais (ONGs). Como mencionado acima, não há a necessidade de entrar em maiores detalhes sobre o funcionamento de tais organizações, sendo o suficiente mencionar que podem ser facilmente descritas como a esfera do privado buscando suprir funções públicas; são instituições constituídas de maneira privada, mas não possuem fins lucrativos: seus objetivos são semelhantes aos do serviço público, mas diferem totalmente destes; como resultado, *“as ONGs (...) importaram para o campo do trabalho social elementos significativos do que se costuma chamar ‘a livre iniciativa’”* (FERNANDES, 1994: 67). É importante mencionar também que as ONGs não podem ser consideradas movimentos sociais: embora tenham os mais diversos fins (inclusive o de lutar por determinados grupos sociais ou étnicos) elas não têm o direito de expressar as opiniões de terceiros, apenas aquelas que estão ligadas à própria organização.

Voltando à questão dos três setores, em mais de uma vez o autor é categórico: não existe terceiro setor sem os outros dois, embora as referências a esses dois sejam apenas indiretas (posto que são negativas: nem privado, nem público). Tal afirmação se reveste de maior importância diante da idéia de que *“(...) a conquista da autonomia civil passa pela afirmação do pertencimento (e, portanto, da dependência) a uma sociedade legal, regida por normas e valores democráticos”* (FERNANDES, 1994: 95). Ou seja, a prosperidade das iniciativas do terceiro setor só será atingida no âmbito de um Estado que desempenhe positivamente suas funções, que se norteie pelos princípios da legalidade e da democracia - o que é natural, pois isso é fundamental para o exercício da cidadania.

O terceiro setor, por conseguinte, é mais complexo e heterogêneo que se pode imaginar à primeira vista, mas sua interação com os outros dois, não obstante essa dificuldade, está aumentando na década de 90 (ao menos na América Latina). Paralelamente, alerta Fernandes que é preciso que se estabeleça um denominador comum para o terceiro setor; a agenda a ser cumprida para que esse objetivo seja atingido exige uma série de ações, dentre as quais se pode citar a pluralidade das instituições, a comunicação entre as diferentes organizações, com vistas à celebração de acordos e alianças, a busca de valores comuns, a promoção e a expansão da cidadania, e o estabelecimento de interações positivas entre o terceiro setor e os outros dois. Entretanto, é preciso abandonar as pretensões de controlar as organizações desse setor, bem como evitar a constituição de organizações formais que engessem as atividades, evitar a integração política vertical (ou seja, não se deve vincular a organização com partidos políticos), além de permitir e fomentar agendas seletivas de atuação, em vez de buscar projetos globais e/ou comuns (FERNANDES, 1994).

Em conclusão, para Fernandes a idéia de um terceiro setor não pode ser colocada dentro de uma ampla categoria comum, de uma definição como “povo” ou “nação”, pois *“a idéia do terceiro setor (...) não nos induz a imaginar a sociedade como um grande indivíduo coletivo. Ao contrário, ela sublinha a diversidade. (...) Talvez o terceiro setor possa ser concebido (...) não como uma realidade objetiva, cuja existência esteja dada, mas como uma possibilidade de vir a ser; não como uma sólida estrutura, mas como um poderoso processo dinâmico”* (FERNANDES, 1994: 137). O terceiro setor passa a ser, por conseguinte, o reconhecimento de que a sociedade não pode ser simplesmente definida pelas esferas do público e do privado; mais que isso, exige a constatação de que existe muito mais dentro da sociedade do que qualquer pretensão homogeneizadora pode conceber.

Dito isto, o vínculo entre o pensamento de Fernandes e a teoria que este trabalho está construindo é óbvio: boa parte das atividades que o autor considera como sendo o “terceiro setor” pode ser perfeitamente encaixada no que é denominado, neste trabalho, “relação de colaboração entre os setores público e privado”. A semelhança é óbvia: ambas as noções pressupõem que os objetivos públicos não podem ser buscados simplesmente pelo Estado, é preciso mobilizar os esforços do setor privado para a sua consecução; em ambos os casos se parte do princípio de que o interesse público pode ser perfeitamente satisfeito por organizações privadas. Entretanto, a diferença entre as duas concepções também é fácil de se visualizar: o conceito de relação de colaboração é amplo o bastante para incluir as práticas mencionadas na

seção 2 deste capítulo. Práticas como a produção privada de bens necessários para o maior bem-estar da população (como água, esgoto e luz), devido à sua complexidade e à necessidade de economias de escala, jamais poderiam ser encaixadas no terceiro setor descrito por Fernandes (a menos que fossem assumidas por gigantescas ONGs - o que contradiz o princípio exposto pelo autor, de que essas organizações são de pequeno porte ainda que “pensem grande”), mas fazem parte das possibilidades admitidas pela relação de colaboração entre setores. Dessa maneira, ainda que o conceito proposto por Fernandes seja bastante interessante e extremamente útil, ele não chega a cobrir todo a área abrangida por este trabalho. Talvez a maior contribuição fornecida por este autor resida na importância que ele concede à comunidade, à cidadania e à associação voluntária de cidadãos; todos estes tópicos ainda não foram satisfatoriamente cobertos dentro dos trabalhos dos autores que se dedicaram ao estudo das relações de colaboração entre público e privado, ainda um tanto presas, como dito anteriormente, a uma mentalidade de mercado.

4.2) A Questão da Cidadania

O objetivo deste item não é discutir profundamente o conceito de cidadania, mas reunir alguns subsídios para demonstrar como o exercício da cidadania tem contribuições notáveis a dar numa relação de colaboração entre setores. Assume-se que a cidadania se converte num valor fundamental quando se pretende mobilizar as forças do setor privado na busca de objetivos públicos, tendo-se em mente a afirmação de Rubem C. Fernandes (1994) de que o setor público deve abranger não somente as atividades desenvolvidas pelo Estado, mas também aquelas a serem desempenhadas pelos cidadãos com objetivos públicos. A cidadania, portanto, é um valor fundamental no paradigma de Estado que se pretende construir, e seu tratamento neste trabalho dar-se-á no contexto desse modelo futuro para o Estado.

De acordo com Fábio Konder Comparato (1993), a cidadania se desenvolveu ao longo de três grandes etapas: na primeira, o conceito assume conotações exclusivamente políticas, tendo se dado nas civilizações grega e romana; a segunda é chamada a “reação individualista”, a partir da Revolução Inglesa, e se desenvolveu no Estado liberal moderno; por fim, a terceira etapa consiste numa superação do modelo liberal-individualista que, segundo o autor, começa a despontar no mundo atual. Fundamentalmente, a cidadania na primeira etapa se materializava numa intensa e ativa participação na política e na vida judiciária da *polis* ou cidade, deixando pouco espaço para a vida privada; o declínio dessas civilizações fez desaparecer temporariamente a participação na vida política, que ressurgiria, em moldes semelhantes ao da primeira etapa nas cidades-Estados italianas, a partir do século XI. A constituição dos Estados, com a centralização e a expansão do poder monárquico em bases absolutistas, suprimiu esse espaço público; por vias revolucionárias, como uma forma de reação contra o absolutismo, despontou uma nova consciência na Europa, cujo valor fundamental era o indivíduo: na segunda etapa da evolução, a cidadania pressupunha uma cisão entre o homem (espécie universal) e o cidadão (natural de um determinado Estado), e assumia

como seu valor fundamental a liberdade, situada no mundo privado em contraposição ao poder público e do Estado. Concretizava-se uma ruptura entre a **cidadania civil**, baseada na soberania individual, e a **cidadania política**, fundada numa delegação de soberania coletiva, com a representação política. Apesar do sistema de cidadania do Estado liberal ter evoluído, ele ainda padecia de graves defeitos: *“no terreno político, os cidadãos do Estado liberal são condenados à passividade, não podendo intervir, de modo direto e oficial, no funcionamento das instituições públicas. A soberania - quer seja ela atribuída à nação, quer ao povo - tem o seu exercício monopolizado pelos representantes eleitos”* (COMPARATO, 1993: 91-92).

Para Comparato, o modelo liberal-individualista está superado, devido ao advento da sociedade de massas e do subdesenvolvimento sócio-econômico de diversas nações; entretanto, isso não quer dizer que a nova cidadania renegue completamente o modelo liberal, pois seus elementos positivos serão mantidos ao mesmo tempo em que os negativos são descartados e substituídos por novos. Essa nova cidadania se assenta sobre uma idéia fundamental: o povo deve se tornar a parte principal de seu processo de desenvolvimento social, isto é, o povo deve participar em cinco níveis:

- “a) na distribuição dos bens, materiais e imateriais, indispensáveis a uma existência socialmente digna;*
- b) na proteção dos interesses difusos ou transindividuais;*
- c) no controle do poder político;*
- d) na administração da coisa pública;*
- e) na proteção dos interesses transnacionais.”* (COMPARATO, 1993: 92)

O primeiro desses níveis consiste na idéia de que a liberdade pública, conquanto importante, não é o único pilar da sociedade: a igualdade social é um objetivo fundamental e deve ser garantida compulsoriamente; escreve Comparato que a nova cidadania, neste nível, não deverá ser exercida apenas na distribuição de bens materiais, mas também no acesso à comunicação social e à informação, fundamental na sociedade de massas contemporânea. Quanto ao segundo nível, referente aos interesses não ligados a pessoas determinadas, Comparato sugere uma ampliação na competência do Ministério Público e o alargamento do princípio da defesa privada (este último é mais importante para os objetivos do autor, devendo ser privilegiado). No terceiro nível, materializa-se a tomada de decisões políticas, a correção de eventuais abusos da representação política e a censura popular (de caráter jurídico ou ético) aos poderes públicos. O quarto nível (provavelmente o mais importante para os objetivos a que este trabalho se propõe), merece uma formulação um pouco mais ampla, e a ele retornar-se-á a seguir; para completar, o quinto nível busca a constituição de uma cidadania universal, através da emergência da pessoa privada como sujeito do direito internacional (alguns passos neste sentido já foram dados), complementado pelo *“(...) reconhecimento da legitimidade ativa de pessoas privadas para a defesa dos direitos humanos da*

terceira geração, isto é, os que têm por objetivo interesses de natureza transnacional” (COMPARATO, 1993: 103).

O quarto nível é, nas palavras do autor, um “(...) *campo praticamente inexplorado, onde urge fazer penetrar a nova cidadania*”, cujo princípio fundamental é evitar os extremos instalados pela dicotomia entre estatismo e privatismo (COMPARATO, 1993: 101). Comparato menciona que a Constituição brasileira de 1988 adotou um princípio participativo na seguridade social, na administração do bem-estar da sociedade, que deve ser estendido para outros campos da sociedade, com vistas ao bem comum; dentre esses campos, o autor destaca a polícia, que deve ser submetida ao controle popular, desvinculando-a dos interesses políticos. A idéia de Comparato é bastante interessante mas, na opinião do autor deste trabalho, ainda é muito restrita, talvez por limitações de espaço ou por estar ainda em gestação na época em que o artigo estava sendo escrito. Neste trabalho, assume-se que a cidadania num modelo pós-liberal exige a participação popular em todos os níveis da produção do bem-estar da população.

Morgan e England (1988), em seu já mencionado artigo que analisa as duas faces da privatização (apenas para relembrar esta noção, já mencionada na seção 2 deste capítulo V, a face normalmente mais discutida na privatização é a econômica, ao passo que a segunda se materializa na cidadania e na comunidade), observam que a cidadania é um valor fundamental dentro de qualquer processo que implique a passagem da propriedade pública para a privada: esses processos “(...) *exigem a ação de cidadãos privados, mas essa ação deve estar voltada mais para o público do que para o privado*”; paralelamente, os agentes governamentais devem ser capacitados para procurar sistemas de fornecimento de serviços públicos que permitam a participação dos cidadãos e criem um senso de responsabilidade cívica (MORGAN & ENGLAND, 1988: 986). Entretanto, o que os autores observam na prática é que a privatização dos serviços públicos, por se deixar levar pelos valores econômicos (a primeira face), possui consequências adversas para os valores da cidadania e do senso de comunidade; ainda que a sociedade de massa, baseada em grandes áreas metropolitanas, desestime o exercício da cidadania, formas alternativas de produção do bem público, como a co-produção, são úteis para a expansão da cidadania, por intermédio do envolvimento da população nesse processo produtivo, ao lado do governo. Essa participação da população, por meio de arranjos que contemplem valores comunitários é, portanto, fundamental para a promoção da cidadania. Dessa forma, Morgan e England prenunciam o que Comparato viria a dizer, e confirmam a teoria exposta neste trabalho.

Rubem C. Fernandes também chama a atenção para a função que a cidadania desempenha na sociedade: ela deve ser exercida em todos os níveis da sociedade: os sindicatos devem defender os interesses de seus associados dentro do contexto da sociedade como um todo, ou seja, tendo como a sociedade global como seu horizonte de atuação, as empresas devem se conscientizar de que precisam exercer atividades voltadas para a filantropia, etc. Especificamente para o terceiro setor, Fernandes defende que a cidadania deve ser um dos valores compartilhados por todas as organizações que nele se encaixam, já que “(...) *os direitos da cidadania são essenciais para a própria existência do setor, pois sem eles não se sustenta a*

autonomia das organizações não-governamentais. (...). Universal como é, o valor da cidadania está envolvido em todas as conexões e interações imagináveis” (FERNANDES, 1994: 141). Deve-se mencionar que, no bojo da mencionada expansão da cidadania, Fernandes defende que os setores marginalizados da sociedade devem ser objeto de esforços especiais, que permitam sua incorporação entre os cidadãos. Por fim, o autor menciona a importância de combinar a cidadania a outros valores, tradicionais nas sociedades onde o terceiro setor está se implantando, como as hierarquias familiares, as etnias diferentes, as redes informais de ajuda mútua, os cultos religiosos, entre outros. A mensagem de Fernandes é bastante clara: sem o exercício da cidadania pelo grosso da população, não se pode falar em prosperidade e florescimento para o terceiro setor e as atividades que ele desempenha na busca de objetivos públicos.

Em síntese, Fernandes e Morgan e England convergem para um ponto comum: sem um senso desenvolvido de cidadania, não se pode esperar sucessos retumbantes nas atividades de produção do bem público por meio de organizações privadas; Comparato, por outro lado, leva à conclusão de que, sem a participação popular nessas atividades, o conceito de cidadania perde parte de seu significado. Não se trata de um círculo vicioso; pelo contrário, pode-se dizer que os dois conceitos são bastante prejudicados se tomados simplesmente em separado. A relação de colaboração entre os setores público e privado tende a ficar nos limites da racionalidade econômica, de mercado, se não há a promoção de objetivos voltados para a cidadania, para a participação popular na promoção de seu próprio bem-estar; a cidadania, por seu lado, não pode se restringir à participação nas eleições, pois isso significaria que as pessoas seriam cidadãs apenas periodicamente. Obviamente, não se pretende que a participação na vida pública se expanda de forma que eclipse completamente a vida privada, pois isso já não é mais possível - nem desejável; entretanto, é preciso que os valores da cidadania, do interesse na promoção do bem-estar da coletividade, do controle da representação política, entre outros, sejam quotidianamente explorado pelas pessoas dentro da sociedade. Dessa maneira, há maiores possibilidades de que as relações de colaboração para a produção do bem público sejam norteadas por objetivos mais amplos (e, pode-se arriscar a dizer, mais significativos) do que a mentalidade de mercado.

O conceito de cidadania, tal como defendido neste trabalho, exige uma formulação adicional no que tange à participação, noção apenas delineada neste item. Não se pode falar em cidadania sem participação nas mais diferentes esferas da vida humana em sociedade; sem formas efetivas de garantir a participação dos membros da sociedade não só na produção do bem público, como também no controle e avaliação das formas utilizadas para seu fornecimento, a relação de colaboração perderá muito de sua validade. Trata-se, por conseguinte, de elaborar uma visão ampliada do conceito de cidadania, de forma a torná-lo mais presente na vida cotidiana. O próximo item abordará, com a necessária profundidade, a questão da participação.

4.3) A Questão da Participação Política

A análise do conceito de cidadania feita no item anterior chamou a atenção para o problema da participação política na sociedade como uma das variáveis fundamentais na construção de uma teoria da colaboração entre setores. Se o objetivo de tal relação é aumentar o papel dos cidadãos na produção de seu próprio bem-estar, torna-se óbvio que o conceito de participação política desempenha um papel fundamental nesta situação. O objetivo deste item não é definir com exatidão o que é a participação política (o que é praticamente impossível, devido à variedade de acepções diferentes para o termo), mas apresentar alguns elementos que permitam caracterizar a importância dessa figura na teoria que se está construindo.

Em primeiro lugar, deve-se observar que, de acordo com Lawrence Scaff, a participação, um conceito tão antigo quanto a própria política, voltou a chamar a atenção dos estudiosos da política em tempos recentes; as sociedades modernas passaram a se interessar por esse conceito devido à burocratização, alienação e mobilização dos cidadãos, dentro de demandas por formas mais autênticas e amplas de participação no processo político (SCAFF, 1975). É bem visível que a participação política deve ser entendida num prisma muito mais amplo do que a simples votação em eleições; como observa Joseph LaPalombara (1974), os regimes democráticos exigem participação, mas mesmo os não-democráticos apresentam alguma forma de participação, mesmo que sirvam apenas como demonstração ou mobilização popular. O mesmo autor, entretanto, restringe sua análise sobre a participação política ao voto democrático, buscando identificar componentes que permitam elaborar uma teoria do comportamento participativo das classes sociais. A participação política, como é entendida neste trabalho, transcende o sufrágio e se materializa em muitas outras áreas além da eleição de representantes.

Giacomo Sani apresenta uma série de atividades que, de acordo com a ciência política, são agrupadas sob o nome geral de participação: “(...) o ato do voto, a militância num partido político, a participação em manifestações, a contribuição numa certa agremiação política, a discussão de acontecimentos políticos, a participação num comício ou numa reunião de seção, o apoio a um determinado candidato no decorrer de uma campanha eleitoral, a pressão exercida sobre um dirigente político, a difusão de informações políticas e por aí além” (in BOBBIO *et alli*, 1983: v. 2, 888). Ainda de acordo com Sani, a participação política se dá em três níveis: a **presença**, no qual o indivíduo não oferece nenhuma contribuição pessoal, a **ativação**, que pressupõe o exercício, por parte do indivíduo, em atividades políticas, e a **participação** propriamente dita, que consiste numa contribuição direta ou indireta (sendo esta última feita por meio de representantes) a uma decisão política; esta forma, admite esse autor, está restrita a um número muito restrito de pessoas, embora o ideal democrático se baseie na suposição de indivíduos bem informados sobre os destinos da coisa pública, dispostos e capacitados a exercer sua participação nas decisões políticas (SANI, in BOBBIO *et alli*, 1983, v. 2).

O ideal democrático está, portanto, muito distante da realidade observada: Sani constata que a participação política, mesmo em países onde a taxa de abstenção nas votações é baixa, é exercida por um

número restrito de cidadãos. A explicação dada por John Randolph Lucas (1975) é diferente: em sua visão, todos desejam participar, mas a maioria não sabe com clareza o que é participação; ao mesmo tempo, os participantes em potencial em muitas vezes não se satisfazem com as formas de participação que são colocadas à sua disposição. No entanto, a participação política é uma necessidade em todo regime democrático, não só enquanto princípio (supõe-se que, numa democracia, aqueles que vão ser atingidos por uma política devam influenciar sua decisão) como também como um sinal de que o sistema político se encontra em condições salutaras (LAPALOMBARA, 1974), a ponto de se poder afirmar que Joseph LaPalombara não exagera quando escreve que *“os cidadãos não devem meramente contar com igual oportunidade de participação significativa: eles devem participar de fato!”* (LAPALOMBARA, 1974: 390; grifos do autor).

Dessa maneira, pode-se reafirmar que um sistema político democrático pressupõe a participação de seus cidadãos, e que esta não se restringe à votação em eleições; paralelamente, é preciso assegurar condições iguais de participação à população em geral. Isso não quer dizer que, na prática, a participação crie igualdade no tecido social, pois de acordo com Lucas (cuja visão do assunto é bastante pragmática), ela requer alguma desigualdade; na visão desse autor, tal fato não é negativo: *“é melhor que alguns tenham condições de participar do que se ninguém puder fazê-lo. Com efeito, todos nós nos beneficiamos com as iniciativas de uns poucos afortunados”*, já que os sistemas políticos que não permitem a participação falham em garantir a igualdade dos cidadãos (LUCAS, 1975: 185). Isso implica em dizer que, embora se pressuponha igualdade de condições de participação política, esses direitos não serão exercidos igualmente por todos. Afinal, se a participação é importante como forma de exercer uma crítica ao governo (LUCAS, 1975), essas críticas serão muito diferentes em termos de alcance e dos efeitos sobre os rumos por ele tomados.

A teoria de Scaff sobre a participação pressupõe uma dupla definição para esse conceito: uma dessas definições focaliza sobretudo a idéia de participação política como uma forma de o indivíduo compartilhar uma vida comum com os demais cidadãos e de atuar, em reciprocidade com todos, na promoção do bem-estar público, enquanto que a segunda a encara como os meios instrumentais que permitem ganhar poderes para aumentar as possibilidades de obtenção de benefícios privados. É preciso mencionar que o autor chama a atenção para o fato de que o contraste entre essas duas definições não é tão nítido na prática como na teoria. A recuperação da história do conceito de participação na ciência política, feita por Scaff, demonstra que, em comparação com outros conceitos como autoridade, soberania, legitimidade, ordem e liberdade, ela é um assunto quase marginal, derivativo; duas correntes podem ser encontradas nessa história, uma das quais enfatiza a participação associada à cidadania e à soberania, ao passo que a outra ganha o sentido do cidadão que busca receber vantagens ou benefícios particulares em troca de sua atuação nos negócios públicos. Scaff observa que, na filosofia política moderna, essas duas correntes ficam muito bem explícitas em Rousseau (em que a participação e a cidadania estão misturadas

de uma forma tal que uma não pode existir sem a outra) e Locke (em que a participação tem o mesmo objetivo da sociedade civil, ou seja, preservar a propriedade).

Scaff constatou que o termo “participar”, no idioma inglês, pode ser tomado em dois sentidos que, ainda que sejam diferentes, são correntemente tomados como sinônimos: “partilhar” (“*to share*”) e “tomar parte” (“*to take part*”); os dois sentidos são personificados pelas duas correntes diferentes da participação, identificadas pelo autor. O primeiro desses sentidos se baseia na **interação** e reforça a idéia de uma sociedade formada por cidadãos que “partilham” da justiça e orientam suas ações em busca do bem público ou comum: *“como uma forma de ação política, a participação é vista como baseada sobre a identificação individual com os interesses comuns da comunidade”* (SCAFF, 1975: 454). O valor mais importante dessa forma de participação é a reciprocidade, objetivando a justiça por meio da comunicação entre cidadãos e da promoção de funções tais como a auto-realização, o conhecimento político e as “virtudes” políticas (as aspas são de Scaff), como o senso de cooperação. Paralelamente, o conceito de participação baseado no sentido de tomar parte (chamado por Scaff de “**ação instrumental**”) está mais relacionado ao poder e à influência do que à comunidade, já que *“(…) reforça a idéia de proteger os direitos de alguém e avançar na direção de seus interesses dentro de um contexto competitivo”* (SCAFF, 1975: 455). Este conceito tem como valor fundamental a competição, e a ação participativa busca influenciar as elites em busca de ganhos de poder, exercendo funções como proteção de direitos, maximização dos interesses e garantia da “legitimação” para as decisões da elite. Para os objetivos deste trabalho, o primeiro sentido (participação como interação) é o mais importante, e portanto a exposição irá privilegiá-lo.

De acordo com Scaff, a participação no sentido de interação *“(…) parece ser mais fortemente afirmada no processo de comunicação política entre cidadãos e grupos de cidadãos, especialmente aqueles organizados em torno de interesses ou questões gerais para a comunidade”*, sendo que essa comunicação é de caráter “horizontal”, requer iniciativa pública e expressão organizada (SCAFF, 1975: 456). Os valores mais importantes dessa forma são a justiça e a reciprocidade, de forma que o cidadão individual se reconheça como membro de uma comunidade e aprenda a julgar o bem comum através de critérios também públicos (isto é, acessíveis aos demais cidadãos), e não apenas por intermédio de seu próprio interesse. Scaff menciona um detalhe de suprema importância para a compreensão desse sentido de participação: o tipo de comunicação política que ele exige só pode ser encontrado em um cenário público; a participação no sentido instrumental é que se fundamenta numa restrição à comunicação política, de forma que se atinjam as elites políticas, alvo básico dessa forma de participação.

O conceito de participação como interação serve, nas palavras de Scaff, como uma *“(…) crítica à ortodoxia política e científica, oferece uma oportunidade para reavaliar o que significa ser um cidadão e delineia a necessidade de reformas institucionais que promovam comunicação política. As recentes propostas para descentralização urbana são um excelente exemplo de sua aplicabilidade prática aos problemas da moderna democracia representativa”*; mais do que isso, como conceito, ele é capaz de “(…)

restabelecer a idéia fundamental de que a política está relacionada com a comunicação e a justiça como com a competição e a influência” (SCAFF, 1975: 462). Ainda assim, é preciso mencionar as críticas feitas por Lucas (1975) ao conceito de participação (entendido sob um sentido amplo, não no fornecido pela dicotomização de Scaff); essas críticas enveredam pelos problemas que cercam a própria participação, como informações insuficientes, resultados deficientes, resistências do próprio governo, discórdia em torno de uma determinada decisão, entre outras. Entretanto, essas críticas parecem muito mais voltadas para a idéia da participação como ação instrumental do que no sentido proposto de participação como interação, podendo ser desconsideradas aqui.

Dentro da análise realizada por este trabalho, o conceito de participação como interação apresentado por Scaff se mostra de extrema importância em dois sentidos fundamentais: em primeiro lugar, ele reforça o vínculo existente entre participação e cidadania, já delineado no item anterior (sobretudo por meio do trabalho de Fernandes, 1994) e, mais importante que isso, ele envereda pelo caminho de recuperação da política como uma forma de garantir à população de um país os meios necessários para uma vida digna, tanto quanto para o aumento do bem-estar geral da população. Como nota Lucas (1975), ninguém pode se livrar do Estado. A única forma de tornar mais suportável o peso do Estado sobre os indivíduos e a comunidade em geral é participando ativamente de suas decisões. Como foi visto nas duas seções anteriores, as comunidades estão se organizando em formas muito diferentes daquelas que permeiam a dicotomia público/privado, formas essas que precisam ser levadas em consideração nas estruturas participativas. Por conseguinte, é preciso que a participação seja expandida também no sentido de ampliação dos canais pelos quais ela se dá: as formas tradicionais de participação política, extraídas de Sani (in BOBBIO *et alli*, 1983, v. 2) devem ser mantidas, mas não podem ser as únicas, pois há segmentos da sociedade cuja vitalidade é muito diferente daquela que as permeia.

4.4) A Questão da Representação Política

A idéia de expandir a participação dos cidadãos na gestão dos negócios públicos conduz a um questionamento a respeito de como deve ser organizado o governo em uma sociedade com tal forma de participação. É ponto pacífico entre os estudiosos da Política que não há condições para uma forma de governo baseado na democracia direta - ainda que, no caso, ela seja a ideal por ser a mais participativa (a *polis* grega, único exemplo de democracia direta, serve de modelo porque todos os cidadãos possuíam os mesmos direitos políticos, mas ainda assim pode ser descartada porque o número de cidadãos que a cidade comportava era relativamente limitado); paralelamente, o conceito de participação implica necessariamente em rejeitar todas as formas não democráticas de governo, o que conduz quase que por eliminação ao reconhecimento da democracia indireta, **representativa** como a única que permitiria, nas condições atuais da sociedade, ampla participação política aos cidadãos. Evidentemente, mesmo a democracia representativa

exigiria alguns ajustes para ser plenamente adequada; algumas propostas preliminares serão levantadas no final deste item.

O conceito de representação é importante em toda teoria da política; Eric Voegelin, para citar um exemplo, considera-o tão fundamental que chega ao ponto de batizar como “A Nova Ciência da Política” o livro em que busca reconceituar a representação no seio da civilização ocidental. O fato de ser considerado instrumental em toda teoria da política não implica, no entanto, que esteja definitivamente estabelecido; segundo Maurizio Cotta (in BOBBIO *et alli*, 1983, v. 2), na maioria das vezes, o conceito de representação política está identificado com as assembleias parlamentares, periodicamente eleitas pela população. Isto pode ser explicado de duas maneiras: em primeiro lugar, o conceito pode ser definido a partir de seus elementos políticos, voltados para o fato de que as instituições representativas têm apresentado uma continuidade histórica em sistemas políticos como o inglês; em segundo lugar, a palavra “representar” possui rico significado, a partir de dimensões de **ação** e de **reprodução** de determinados tipos de comportamento (COTTA, in BOBBIO *et alli*, 1983, v. 2).

Assim, Cotta pode definir representação política, inicialmente, como “*mecanismo político particular para a realização de uma relação de controle (regular) entre governantes e governados*” (in BOBBIO *et alli*, 1983: v.2, 1102) e, de forma bem mais completa, como “*(...) sistema institucionalizado de responsabilidade política, realizada através da designação eleitoral livre de certos organismos políticos fundamentais (o mais das vezes, os parlamentos)*” (in BOBBIO *et alli*, 1983: v.2, 1105). Conquanto o conceito de Cotta seja um pouco restrito, já que está voltado quase que exclusivamente para uma dimensão eletiva da representação, ele é útil para os objetivos deste trabalho e a ele será voltado posteriormente. Antes de melhor desenvolver a questão dessa forma de representação, é preciso mencionar, mesmo que brevemente, algumas visões bastante interessantes sobre este assunto.

Em primeiro lugar, deve-se abordar o pensamento de Eric Voegelin sobre a representação (devido à extrema complexidade de suas formulações e à impossibilidade de resumi-las em poucas palavras, apenas uma idéia geral será dada a respeito do seu conceito de representação); Voegelin constatou, em seu livro supracitado, a destruição da ciência pelo positivismo, e se insurgiu contra esse estado de coisas; as ciências em geral, e a política, devem ser restauradas e ser tomadas críticas, o que passa pela necessidade de recuperar os estudos metafísicos e ontológicos, relegados ao esquecimento pela destruição positivista. Como todas as coisas na política, a representação é um símbolo. Fundamentalmente, ele conceitua representação como um princípio básico, que pode ser rapidamente sintetizado como toda ação de um governante deve referir-se ao que ele governa; “representar” não é o mesmo que “agir”, pois “*(...) por agente deve-se entender uma pessoa a quem seu superior atribuiu determinado poder para tratar, sob instruções determinadas, de um assunto específico, enquanto que por representante deve-se entender uma pessoa que tem o poder de agir em nome da sociedade em virtude de sua posição na estrutura da comunidade, sem instruções determinadas referentes a um assunto específico, e cujos atos não sejam efetivamente repudiados pelos membros da sociedade*” (VOEGELIN, 1952: 39). Somente sociedades

articuladas, isto é, organizadas, podem possuir representação, podem instituir quem aja por elas. Entretanto, o conceito de representação em Voegelin não é tão simples assim: as instituições representativas são apenas uma expressão do mundo exterior.

Como observa Dante Germinio, em seu ensaio “Eric Voegelin: O ‘Metaxo’ da Vida Humana” (publicado em DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975), a representação não pode ser entendida somente na forma elementar, ou seja, a seleção de funcionários públicos (as instituições simbolicamente consideradas representativas), mas também nos sentidos **existencial** e **transcendental**. A esfera existencial se materializa numa “teologia civil”, que fornece à sociedade princípios substantivos com o intuito de guiar as decisões de representantes e representados, enquanto que a esfera transcendental é formada por “sábios, profetas, santos e filósofos”, que “(...) *tentam ‘dizer a verdade ao poder’ para complementar e, se possível, corrigir as deficiências de discernimento moral e assunções ontológicas implícitas na teoria civil predominante*” (GERMINIO, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975: 142). O resultado dessa formulação é que o grupo representativo (no sentido elementar) pode não o ser em algum dos outros dois sentidos, ou mesmo em ambos simultaneamente. Voegelin constrói toda a recuperação histórica do conceito de representação, de maneira a demonstrar como ela surgiu no pensamento grego (aliás, deve-se mencionar que, de acordo com ele, somente as civilizações greco-romana e ocidental poderiam ter desenvolvido instituições representativas), e aponta para os problemas do pensamento “gnóstico”, o qual introduz o descolamento entre os sentidos existencial e transcendental da representação.

Voegelin considera que, na nova ciência da política (ou seja, a política crítica), o termo “representação” deve ser usado para designar o sentido existencial, pois “*só com essa restrição a articulação social pode ser vista com nitidez como o principal problema existencial; e apenas desse modo se obterá uma compreensão clara das condições históricas muito especiais sob as quais podem-se desenvolver as instituições convencionalmente chamadas de representativas*” (VOEGELIN, 1952: 46). Paralelamente, a sociedade é representante de uma verdade transcendente, e esse é o grande problema que leva à possibilidade colocada por Germinio. A solução proposta por Voegelin passa por uma redivinização da sociedade, de forma a coincidir os sentidos existencial e transcendental de representação.

Jürgen Habermas não desenvolveu uma teoria da representação política, mas em “Mudança Estrutural da Esfera Pública” ele aborda rapidamente esse tema. Em primeiro lugar, ele coloca que somente na esfera pública pode ocorrer a representação, e que esta é sempre feita de alguma coisa superior; em sua visão, o moderno conceito de representação deriva da tradição medieval, com uma diferença sutil: ao passo que, modernamente, a representação é feita **para** o povo, a medieval se dá **perante** o povo (HABERMAS, 1962). A representatividade medieval, que atingiu seu auge nas antigas cortes, extinguiu-se em diferentes épocas na Europa, tendo durado até o princípio do século XIX nos estados da Alemanha; a visão de que a burguesia assumiria o papel deixado vago pela nobreza na representação foi duramente criticada à época, pois significava mudar de “quem é” o representante para “quanto tem” ele, o que significou, à época, o fim da representatividade pública. A representação burguesa assumiu um sentido

diferente, o de aparecer como o porta-voz do público, ou mesmo como um educador; é interessante que os burgueses não apareciam como “o” público (HABERMAS, 1962). Essas poucas passagens são interessantes no sentido de introduzir conceitos de representação em duas diferentes épocas.

Outro autor que frisa a diferença histórica entre conceitos de representação é Bertrand de Jouvenel, no capítulo 21 do livro “As Origens do Estado Moderno” (1976). Segundo o pensador francês, a representação, enquanto um conceito muito antigo, surge como o meio de “dialogar” com o poder, isto é, de grupos de súditos levarem ao conhecimento dos governantes seus interesses e aspirações; na Idade Média, a prática da representação se disseminou, devido a problemas com as distâncias físicas e com o próprio acesso ao rei (pode-se notar claramente que o conceito da representação medieval de Jouvenel é diferente do de Habermas). A partir do século XVII, o conceito começou a mudar: na Inglaterra, o representante perdeu seu caráter original, ligado a apenas um interesse dentro da sociedade, e passou a significar os de toda a nação - o que levou a assembléia representativa a se tornar a representação da sociedade no lugar do rei, tornando este uma figura meramente decorativa (JOUVENEL, 1976). Isso não significa que o conceito medieval de representação, baseado no representante de um só interesse, tenha desaparecido, pelo contrário: *“desde que haja liberdade de associação e liberdade sindical, uma nova representação se constitui, uma representação que apresenta uma analogia notável com a forma mais antiga de representação. (...) Os representantes desses interesses fracionários constituem, em seu conjunto, uma representação da nação como diversidade, que completa a representação como unidade, confiada aos eleitos políticos, e que se concentra no ‘grande eleito’: o chefe do executivo. Essa dupla configuração é como que a retomada da que tinha sido delineada na Idade Média”* (JOUVENEL, 1976: 340).

A. C. Birch, em palestra proferida na Universidade de Exeter (Inglaterra) em 1971 (disponível em livro organizado pelo professor Preston King, intitulado “O Estudo da Política”), apresentou interessante teoria sobre a natureza e as funções da representação política. Para Birch, existem quatro usos da expressão “representação”: em primeiro lugar, “representante” é uma pessoa que defende ou apresenta os interesses de outrem em algum lugar, sendo expressamente reconhecida como tal; além disso, “representação” pode se referir a determinadas características - daí o uso da expressão “amostra representativa”; em terceiro lugar, a expressão pode ser entendida como um símbolo; finalmente, no final do século XVIII surgiu um conceito inteiramente político de representação, que designa o indivíduo enquanto representante eleito por uma comunidade, e por ela designado para o exercício de determinados poderes, previamente designados (BIRCH, in KING, 1975). As funções da representação política, de acordo com Birch, formam três grupos:

- O primeiro grupo pode ser intitulado como **funções de controle popular**, e abrange as seguintes atribuições: dar aos habitantes de um país com regime representativo a capacidade de escolher entre diferentes grupos; realizar uma função de sensibilização, isto é, influenciar por meio dos representantes

eleitos o rumo das políticas governamentais; exercer uma função de responsabilidade em relação às políticas em curso;

- O segundo grupo abrange as funções relacionadas à **liderança** no sistema político, a saber: recrutar ou escolher elementos para liderar a população no regime político de um país, e autorizá-los a governar responsavelmente. Esta segunda função, de acordo com o autor, enfatiza a necessidade de representação em diversos níveis, de forma que o regime representativo possa “(...) *atuar não só como um conjunto de canais de informação, mas também como um filtro*” (BIRCH, in KING, 1975: 233);

- O terceiro grupo, por fim, consiste em funções relacionadas à **manutenção do sistema político**, das quais a primeira é a de conferir legitimação ao regime político vigente; em segundo lugar, vem a mobilização do consenso popular em torno das políticas adotadas (ponto fundamental levantado por Birch é a necessidade de que a representação seja vista como uma via de mão dupla); por fim, as instituições representativas aliviam pressões sobre o governo, ao permitir que “revolucionários em potencial” tenham um canal constitucional para suas atividades.

Retornando à teoria de Cotta sobre a representação política, deve-se mencionar os três modelos de representação abordados pelo autor: como relação de **delegação**, que pode ser simplesmente definido como a delegação de uma tarefa, sem autonomia ou poderes adicionais, a um embaixador; como relação de **confiança** ou **fiduciária**, em que o representante possui autonomia para agir, devendo entretanto ficar dentro dos limites impostos pelo interesse dos representados; por fim, como “**espelho**” ou representatividade sociológica, isto é, a concepção de que o organismo representativo é uma reprodução fiel, em pequena escala, da sociedade (in BOBBIO *et alli*, 1983, v. 2). Os três modelos, segundo Cotta, não devem ser buscados em sua forma pura na sociedade: do primeiro deve-se tirar o vínculo entre representante e representado, do segundo, a margem de autonomia que permita ao representante tomar decisões e, por fim, do terceiro, deve-se extrair a necessidade de o organismo representativo espelhar, em maior ou menor grau, a sociedade para o qual ele foi concebido, sob pena de perda de legitimidade e credibilidade. Por fim, deve-se acrescentar que a representação pressupõe uma via dupla de comunicação, entre representantes e representados: é imprescindível a existência, na sociedade, de um “(...) *alto grau de publicidade nos negócios públicos e de compreensibilidade dos mesmos para os cidadãos, e, invertendo a perspectiva, todas aquelas condições que tornam cognoscíveis à classe política as atitudes do público*” (COTTA, in BOBBIO *et alli*, 1983: v.2, 1106).

Alguns elementos da democracia representativa, como mencionado na introdução deste item, devem ser modificados. Em primeiro lugar, é preciso que as comunidades organizadas elejam seus representantes às instâncias superiores de governo, numa forma que copia o sistema de voto distrital; tal modelo é fundamental para que exista maior ligação entre o representante e sua comunidade. Isso não implica necessariamente em identificar cada comunidade com um distrito, o que em muitos casos seria completamente inviável; a definição dos distritos eleitorais, entretanto, é uma questão de cunho técnico e

não pode ser perfeitamente desenvolvida neste trabalho. Em segundo lugar, é preciso criar canais de comunicação direta entre os representantes e suas comunidades, de forma a assegurar a ampla participação destas nas negociações políticas nas instâncias superiores de poder; o controle da atuação dos representantes deve ser confiado à comunidade, que deve ter poderes suficientes para substituir os representantes que porventura venham a falhar em seus deveres para com ela. Disso decorre, naturalmente, que a organização partidária deve ser modificada, de forma a incorporar esses elementos participativos; os partidos políticos ideais seriam representativos de amplas faixas na sociedade, e não simplesmente de interesses localizados ou particulares, ou mesmo de camadas restritas da população. Por fim, deve-se observar que um sistema com essas características exige um Poder Legislativo forte, que concentraria amplos poderes e exerceria as principais atribuições do governo.

Uma forma de governo que poderia ser tentada foi delineada por Hannah Arendt em uma entrevista a Adalberto Reif, intitulada “Reflexões sobre Política e Revolução: Um Comentário”, publicada no livro “Crises da República” (1973). Trata-se do “governo por conselho”. Segundo Arendt, o sistema de conselhos foi instituído (ainda que de forma rudimentar) por todas as revoluções desde o século XVIII, de forma espontânea e natural, sem que o curso de ação dos revolucionários conduzisse a ele; entretanto, em todos os lugares em que ele foi tentado, a burocracia ou a máquina partidária pôs fim à tentativa. Entretanto, “(...) o sistema de conselho parece corresponder e brotar da própria experiência da ação política” (ARENDT, 1973: 199). É, enquanto princípio de organização política, um sistema que surge “de baixo”, isto é, da própria organização das pessoas e segue ao longo dos níveis de governo até atingir um Parlamento; os conselhos desejam estimular a vida pública, a participação política: “os conselhos dizem: *Queremos participar, queremos debater, queremos que nossas vozes sejam ouvidas em público. e queremos ter uma possibilidade de determinar o curso político de nosso país. Já que o país é grande demais para que todos nós nos unamos para determinar nosso destino, precisamos de espaços públicos dentro dele*” (ARENDT, 1973: 200). Os conselhos também indicariam quem seria a pessoa mais indicada para **representar**, nos conselhos mais elevados, os pontos de vista das pessoas (ARENDT, 1973). Arendt, infelizmente, não desenvolve a questão, mas é importante mencionar que o sistema de governo por conselho não implicaria numa participação compulsória: a pessoa seria livre para viver exclusivamente de acordo com seus objetivos privados, se assim desejasse, mas teria a liberdade de escolher; essa liberdade de escolha permitiria a formação de uma verdadeira elite política dentro do país, e levaria a um novo conceito de Estado, no qual o poder seria horizontal, e não vertical. Ainda que a autora considere “muito pequenas” as possibilidades de implantação desse sistema, a ideia é interessante e não pode ser relegada ao ostracismo. A título de complementação, pode-se dizer que o sistema de governo de conselho reflete a “representação como diversidade” definida por Jouvenel, enquanto que o poder central se constitui na “representação como unidade”.

Jouvenel, entretanto, faz uma contribuição adicional à ideia de governo delineada ao longo deste item. Em seu primeiro livro, “*L'Economie Dirigée*” (publicado em 1928), ele apresenta o conceito de

“economia guiada”, na qual “(...) os processos de produção e de distribuição devem permanecer (ou voltar a elas) nas mãos dos empresários independentes, mas dentro de uma estrutura providenciada pelo Estado e posta em vigor através de seus poderes fiscais e monetários” (SLEVIN, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975: 207). O conceito de Jouvenel passa pela idéia de uma economia baseada na produção eficiente pela empresa individual, voltada para os desejos de enriquecimento e de acumulação de bens, mas sob a orientação de uma autoridade central, voltada tanto para o bem da sociedade como um todo, quanto para o do indivíduo “ameaçado” pelos interesses organizados dentro dessa sociedade (SLEVIN, in DE CRESPIGNY & MINOGUE, 1975). A idéia de Jouvenel, embora não seja tão adequada para os objetivos propostos por este trabalho, apresenta-se como um avanço em relação a muitas outras teorias. Infelizmente, quase nada se encontra disponível a seu respeito na bibliografia.

O modelo democrático representativo rapidamente introduzido neste trabalho exige muitas definições adicionais para que possa ser considerado desenvolvido; muitas questões de ordem técnica e jurídica deveriam ser exaustivamente discutidas antes de se poder considerá-lo pronto mas, ainda assim, ele só seria exequível dentro de uma mudança completa na mentalidade da população em relação às instituições democráticas e participativas, pois ele pressupõe um controle popular efetivo e constante sobre seus representantes. A democracia representativa atual ainda não evoluiu até esse ponto na maioria dos países. Ainda assim, um trabalho de educação e conscientização permitiria resultados muito interessantes no curto e médio prazos.

4.5) A Importância das Comunidades Organizadas

Este item visa examinar a questão da comunidade organizada como uma forma de garantir uma relação de colaboração entre os setores público e privado norteadas por motivos que transcendam a racionalidade estritamente econômica baseada na mentalidade de mercado. Sendo a comunidade muito mais do que a simples soma de indivíduos, sua racionalidade deve ser evidentemente considerada como diferente daquela baseada no interesse individual e egoísta sobre o qual a economia vem baseando suas análises desde o século XVIII. Como é impossível fornecer um painel completo das teorias a respeito da comunidade, optou-se por apresentar exclusivamente análises que contribuem para os objetivos deste trabalho.

A primeira dessas contribuições é a de Martin Buber (1878-1965). Este filósofo judeu preocupou-se com a definição do ser humano, tendo chegado a uma conceituação que entendia o homem no contexto do “Eu” e “Tu”, ou seja, a partir do relacionamento para com seus semelhantes. Este contexto é chamado por Buber de o “inter-humano”, ou seja, “(...) aquilo que acontece entre homens, em que estes tomam parte como em um processo impessoal, aquilo que o indivíduo vivencia como seu agente e paciente da ação. (...) Dois ou mais homens vivem mutuamente, isto é, se defrontam em relação recíproca, em ação

recíproca. Cada relação, cada ação recíprocas entre eles podem ser denominadas sociedade” (BUBER, 1987: 41). Não será seguido, neste trabalho, o caminho evolutivo do conceito de comunidade em Buber, disponível na coletânea de artigos e conferências “Sobre Comunidade”, organizada em 1978 para comemorar o 100º aniversário de seu nascimento; é mais interessante apresentar o resultado final, ainda que isto venha a custar elementos (como a religiosidade) que afloram em determinados textos e são esquecidos em outros.

Diante de tal concepção de ser humano, é natural que Buber tenha estudado as comunidades; como muitos outros pensadores que se debruçaram sobre este assunto no início do século, ele teve sua atenção despertada pelo livro de Töennies, *“Gemeinschaft und Gesellschaft”* (“Comunidade e Sociedade”, originalmente publicado em 1887), obra que viria a exercer grande influência no estudo e discussão dessas categorias sociológicas ao longo das décadas seguintes (DASCAL & ZIMMERMAN, in BUBER, 1987). Mas, ao contrário de Töennies, que via uma contraposição absoluta entre sociedade e comunidade, Buber tinha uma visão muito mais complexa: para ele, era necessário diferenciar entre a comunidade “antiga” e a “moderna”, dicotomia esta que Töennies não fizera; este considerava a comunidade uma associação natural entre os homens, ao passo que a sociedade era fruto de uma obrigação. Töennies não escondia sua admiração pela comunidade como forma ideal de vida humana, mas não acreditava que ela fosse possível no mundo criado pela Revolução Industrial (DASCAL & ZIMMERMAN, in BUBER, 1987).

Buber não concordava com seu antecessor; em sua opinião, era preciso diferenciar entre as formas antigas e modernas de comunidade. As primeiras são criadas naturalmente (como as de Töennies), por meio de laços como a consangüinidade, a vizinhança, a associação com fins econômicos e a religião; fundamentalmente, *“toda comunidade antiga está sujeita ao utilitário; toda comunidade antiga quer somente ser uma onda no fluxo humano que visa vantagens, proveito”* (BUBER, 1987: 35). A comunidade moderna, a “nova comunidade” por ele proposta é radicalmente diferente: seu princípio fundamental é a própria comunidade, e não o interesse e a utilidade; a nova comunidade se baseia na interação entre os seres humanos, de forma a garantir uma vida “libertadora” de limites e conceitos (BUBER, 1987). A comunidade de Töennies, na visão de Buber, era pré-social, antiga; a comunidade que ele defendia em seus escritos era pós-social, moderna, pois ultrapassa os limites impostos pela forma da sociedade. Talvez a melhor diferenciação entre as formas primitiva e moderna de comunidade esteja na seguinte passagem: *“(...) a humanidade que teve sua origem em uma comunidade primitiva obscura e sem beleza e passou pela crescente escravidão da ‘sociedade’, chegará a uma nova comunidade que, diferentemente da primeira, não terá como base laços de sangue, mas laços de escolha”* (BUBER, 1987: 39; grifos meus).

O Estado é o sucessor das comunidades iniciais, mas é muito diferente destas; trata-se de uma forma de associação em que se extinguiu a antiga vitalidade comunitária, e se mantém sobretudo devido ao exercício da força e da coerção, transcendendo também os antigos limites impostos pela forma comunitária de associação: o Estado só é limitado pela existência de outros Estados, pois teme a força destes (BUBER,

1987). A humanidade iniciou seu caminho sobre a Terra associando-se sob a forma de comunidade, tendo posteriormente adotado a forma de sociedade; esta, pelas suas características, não poderia se manter unida sem a presença do Estado, pois este infunde nas pessoas o temor e a coação; o Estado destruiu completamente a antiga comunidade. O resultado desta passagem pela sociedade é evidente: *“nós que passamos pela era do individualismo, pela separação da pessoa de sua interdependência natural, não podemos mais voltar para aquela vida em comunidade. (...) Nós não podemos retornar à totalidade primitiva; podemos, no entanto, avançar para outra totalidade, produtiva, que não se desenvolveu como a primeira, mas que é, sem dúvida, feita com material espiritual verdadeiro e que, portanto, não é menos autêntica”* (BUBER, 1987: 52). A diferença em relação à formulação de Tönnies é visível: Buber também admite não ser possível voltar ao passado, mas considera que o futuro não é tão negro quanto seu antecessor pintava.

A comunidade moderna, para Buber (1987), pode ser sintetizada na fórmula “viver ao lado do outro”. Este é o cimento natural das pequenas comunidades, que deverão se reunir em uma de maior tamanho, a comunidade das comunidades, substituta do Estado-nação; nessa grande comunidade, as pequenas terão seu espaço vital, sua autonomia, e interagirão de forma direta, sem mediações. Somente o próprio espírito comunitário pode fazer nascer a moderna comunidade: o Estado moderno não tem condições de fazer nascer as comunidades, não pode decretar sua existência. Entretanto, de acordo com Buber, há Estados que favorecem o surgimento de comunidades, enquanto que outros a recusam: *“(...) os primeiros são aqueles que permitem e fomentam uma relativa ‘maximização’ da comunidade (...). A Polis era um Estado deste tipo”* (BUBER, 1987: 73). Os Estados que favorecem a comunidade, apesar de sua centralização (sobretudo no caráter técnico e administrativo), podem ser considerados como “realizações” das comunidades, devendo permitir-lhes autonomia e autodeterminação em alto grau, vinculando-se à experiência concreta da vida comunitária.

A comunidade buberiana deve ser considerada total: ou ela abrange toda a vida do homem, ou não pode ser chamada comunidade. Naturalmente, tudo isso exige mudanças radicais no modo de agir e de pensar do ser humano. No primeiro caso, Buber recomenda uma alteração nas vidas pública e privada do homem, bem como na relação com seus semelhantes de forma a incorporar elementos de **imediatez** (ou seja, os homens se relacionam sem intermediários), de **totalidade** (isto é, essa relação deve se dar de forma a que todo o ser se envolva nela), e jamais considerar um homem como meio para atingir um fim; quanto ao segundo ponto, ele demonstra a necessidade de se incorporar elementos comunitários no próprio processo educacional, de forma que se construam relacionamentos comunitários entre os professores, entre estes e os alunos, entre as diferentes idades e sexos dos alunos, entre a escola e a comunidade maior, e entre a escola e o lar (BUBER, 1987). A educação comunitária deve fazer com que o ser humano se volte para seu semelhante, reconhecê-lo como tal e busque interagir com ele: em suma, encontrar-se com o outro; tal encontro vem sendo negligenciado ao longo do tempo, tornando mais difícil a formação da comunidade (BUBER, 1987). Curiosamente, embora Buber considere que a educação comunitária seja vital para o

sucesso da comunidade, ela só poderá se dar dentro da própria comunidade; isto faz pensar a respeito de como a comunidade se constituiria, sem homens capacitados para nela viver.

A resposta para essa questão é simples: o único requisito para a comunidade é a “(...) *relação como ação dual, recíproca no ‘entre-deux’ (...). Quando pessoas se inter-relacionam no diálogo e todos estão integrados num centro ativo, aí surge a comunidade*” (VON ZUBEN, in BUBER, 1987: 134). Em mais de um momento, Buber demonstra sua insatisfação para com o socialismo moderno: sublinhando que sua concepção de comunidade não implica em coletivismo, ele demonstra que os Estados socialistas de seu tempo não eram favoráveis à comunidade, e por isso não seriam capazes de fomentá-la. Em outro livro (“O Socialismo Utópico”, publicado em inglês em 1949), entretanto, fica evidente que seu alvo na crítica não era o socialismo em geral, mas aquele chamado científico, fundado por Marx e Engels. Neste livro, além de passar em revista as teorias dos socialistas “utópicos” (sublinhando o quanto elas se aproximam do modelo de comunidade que ele buscava), Buber analisa as experiências de Lenin e Stalin na direção da União Soviética, buscando identificar nelas elementos que pudessem trazer-lhe alguma esperança na realização da comunidade; um indisfarçável sentimento de decepção permeia boa parte de sua exposição.

Buber passa a estudar, então, as experiências feitas com as cooperativas, e conclui que elas nada têm de utópicas ou irrealizáveis; pelo contrário, se o cooperativismo pudesse se tomar **integral** na relação dos seres humanos, a comunidade deixaria de ser um sonho para se tornar uma realidade tangível (BUBER, 1986). Ele admite: “*seria romântico e utópico querer dissolver as cidades, assim como, antigamente, foi romântico e utópico querer dissolver as máquinas. Mas é construtivo e tópico querer articular organicamente as cidades em estreita conexão com o desenvolvimento técnico, e transformá-las em agregados de unidades menores*” (BUBER, 1986: 162). Neste sentido, as únicas cooperativas que se aproximariam da qualificação de “integrais”, registradas pela História, seriam as cooperativas hebraicas de Israel que, apesar de todos os problemas que as cercam, estão atentas a eles e buscando constantemente soluções que permitam uma vida o mais próximo possível do sonho da comunidade integral (BUBER, 1986). Conquanto seu estudo não seja muito extenso, Buber afirma que não existe obstáculo algum que impeça a adoção do modelo israelense de cooperativismo por outros países - um otimismo que a História posterior não haveria de honrar.

Entendendo o mundo como em crise, Buber propunha sua solução: a comunidade integral, solidária, efetivamente comunitária, permeada por valores ligados não ao indivíduo, mas à relação entre indivíduos. Entretanto, ele admitia que a comunidade não poderia ser transformada em dogma: “*a concretização da idéia de comunidade, como a concretização de qualquer outra idéia, não terá uma validade universal e permanente; ela será sempre, apenas, uma resposta do momento a uma questão do momento*” (BUBER, 1986: 179); apesar do filósofo judeu ter escrito essas páginas há quase cinquenta anos, pode-se afirmar, sem medo de cometer um erro ou um exagero, que o momento não passou ainda. Entretanto, sua idéia de que a comunidade deva ser total, abrangendo todos os aspectos da vida humana, leva a um sufocamento da individualidade do ser humano - o que não pode ser considerado positivo em

todos os aspectos. Mais recentemente, muitos outros autores também se debruçaram sobre o conceito e a importância da comunidade na sociedade moderna, bem como seu papel num mundo modificado. Algumas dessas visões serão vistas a seguir.

Herman E. Daly e John B. Cobb Jr., dois economistas norte-americanos, no livro *"For the Common Good"* (publicado em 1989 e traduzido para o espanhol em 1993), propõem um redirecionamento da ciência econômica de forma a valorizar a comunidade e o meio ambiente, bem como permitir um futuro sustentável. É de fundamental importância o conjunto de idéias propostas pelos autores para esse redirecionamento da economia mas, antes de abordar as mais importantes, é preciso tecer algumas considerações sobre o que eles entendem por comunidade.

Em primeiro lugar, é preciso destacar que, na visão de Daly e Cobb Jr., não há uma definição de comunidade que possa ser considerada universalmente aceitável; sua proposta transcende os limites do individualismo, ao considerar que uma comunidade não é formada por um conjunto de indivíduos autônomos, e sim por indivíduos que se relacionam entre si. Da mesma forma que Martin Buber, eles criticam a contraposição feita por Tönnies entre comunidade e sociedade: não se pode falar de uma pessoa na comunidade e de uma pessoa na sociedade, pois o mesmo homem que vive numa pequena comunidade é um cidadão de seu Estado-nação; entretanto, a contraposição é útil porque o termo "comunidade" exprime mais visivelmente a idéia de seres humanos se relacionando mutuamente, partilhando de uma identidade comum, do que "sociedade" (DALY & COBB Jr., 1989). O aspecto interpessoal é mais fácil de se visualizar numa comunidade do que numa sociedade. Para Daly e Cobb Jr., uma comunidade pode se constituir numa sociedade, mas esta pode possuir um caráter tão impessoal que não possa ser considerada comunal; assim, há uma série de diferenças entre as duas categorias, o que leva os autores a considerar que *"uma sociedade só poderá se chamar comunidade se: 1) seus membros participam amplamente nas decisões que governam sua vida, 2) a sociedade em conjunto se responsabiliza por seus membros, e 3) esta responsabilidade inclui o respeito pela individualidade de seus membros"* (DALY & COBB Jr., 1989: 160). Para que as comunidades possam prosperar no mundo atual, Daly e Cobb Jr. propõem uma descentralização do poder político e, paralelamente, maior poder de decisão da nação sobre sua economia; criticando a globalização, eles afirmam que uma economia nacional voltada para a comunidade deva ser auto-suficiente, isto é, que não seja dependente do comércio exterior.

As comunidades não precisam ser constituídas sobre bases geográficas, pois as "boas" comunidades são aquelas em que os indivíduos têm um sentimento de responsabilidade para com os demais e se afirmam dentro delas - e estas não precisam estar contidas nas fronteiras nacionais. Dessa maneira, seria evitado o provincianismo e seria estimulada a construção de comunidades baseadas nas fronteiras geográficas. O importante é que a comunidade se baseie na mutualidade, pois *"as relações comunitárias são relações mútuas onde a norma não é que um perde quando outro ganha, mas que todos perdem quando outros perdem e ganham quando outros ganham"* (DALY & COBB Jr., 1989: 174). Dito isto, é

interessante passar para o exame dos aspectos econômicos da teoria da comunidade formulada por Daly e Cobb Jr.

Segundo esses autores, a economia, tal como a conhecemos hoje, está cheia de promessas não cumpridas e de suposições falsas sobre o ser humano e seu comportamento; dessa maneira, eles buscam uma reorientação dessa ciência, de forma a incorporar valores diferentes dos que atualmente dominam e assim garantir uma vida mais digna à humanidade. Para Daly e Cobb Jr., Aristóteles realizou uma importante diferenciação ao criar os conceitos de **crematística** e **oikonomia**: a primeira pode ser definida como “(...) o ramo da economia política relacionado com a manipulação da propriedade e da riqueza para maximizar o valor de troca monetário do proprietário a curto prazo”, enquanto que a segunda “(...) é a administração do lar a fim de incrementar seu valor de uso para todos os membros da família no longo prazo” (DALY & COBB Jr., 1989: 130; grifos meus). Segundo os autores, se na definição de *oikonomia* for feita uma extrapolação do lar para o Planeta e da família para todos seus habitantes, ter-se-á uma definição de economia orientada para a comunidade.

A moderna ciência da economia está mais próxima do conceito de crematística do que do de *oikonomia*, mas este deve ser considerado mais importante, pois possui uma visão de longo prazo (o que a auxilia muito no tratamento dos custos e benefícios futuros de uma transação ou operação econômica - o que na visão da economia tradicional, crematística, é feito por meio do método do valor presente equivalente ao valor futuro), preocupa-se com todos os custos e benefícios para toda a comunidade (e não somente para com aqueles que participam das transações econômicas) e, por fim, enfoca o valor de uso concreto das coisas, e não com o valor abstrato de troca - o que impõe limites à acumulação dos bens (DALY & COBB Jr., 1989). Em suma, “a crematística retira o mercado da comunidade e busca seu crescimento ilimitado. Quando se vê obrigada a reconhecer que o crescimento do mercado não contribui sempre ao bem-estar da comunidade, faz ajustes especiais mas continua trabalhando para isso”, ao passo que “a *oikonomia* contempla o mercado desde a perspectiva das necessidades totais da comunidade. Considera o mercado como um instrumento excelente para determinadas funções, em particular para a alocação de recursos. Também o considera perigoso” (DALY & COBB Jr., 1989: 148). Com magnífica ironia, os autores demonstram que, numa visão baseada na *oikonomia*, o proprietário não mataria a galinha dos ovos de ouro simplesmente porque os juros rendem mais do que o ouro - o que sem dúvida faria dentro da visão crematística.

A *oikonomia*, preocupada com o futuro da comunidade no longo prazo, volta-se para a busca de uma escala ótima de produção para a comunidade, evitando dessa forma diversos problemas causados pela crematística e sua visão baseada na maximização da riqueza do proprietário. Este não é, entretanto, o único ajuste que deve ser feito na ciência econômica para que o redirecionamento buscado pelos autores seja possível; tão importante quanto a mudança na própria concepção de economia é a idéia de que o *Homo Economicus* seja entendido de maneira diferente, menos individualista: como uma pessoa dentro da comunidade (DALY & COBB Jr., 1989). O individualismo do *Homo Economicus* se materializa no

egoísmo de seu comportamento; entretanto, não se pode conceber, segundo os autores, o bem coletivo dentro de uma concepção de ser humano como esta. A proposta dos dois economistas norte-americanos fundamenta-se numa visão do indivíduo concebido a partir de suas relações, dotado de liberdade pessoal e de responsabilidade social; não se pode imaginar que o homem isolado, voltado para seus próprios interesses e praticamente independente de seus seja o caso geral, o modelo para os demais - trata-se de um caso extremo, mas não é dessa forma que a economia tradicional o encara. Uma sociedade formada apenas por esses homens seria uma abstração, e não a realidade observada no mundo moderno.

O modelo do *Homo Economicus* como um membro da comunidade não significa, entretanto, que o individualismo seja completamente abandonado; pelo contrário, Daly e Cobb Jr. admitem que as pessoas não deixam de ser indivíduos por viverem numa comunidade, e que algumas dimensões de seu comportamento (como as transações de mercado) são melhor entendidas por uma perspectiva individual do que coletiva. Isso possibilita aos autores afirmar que diversos preceitos da economia clássica e neoclássica poderão ser mantidos na nova economia, sendo necessários apenas alguns ajustes, sempre tendo-se em mente um aspecto ausente na teoria tradicional: “(...) o bem-estar de uma comunidade como um todo constitui parte do bem-estar de cada pessoa. Isto ocorre porque cada ser humano está constituído por suas relações com os outros, e este padrão de relações é pelo menos tão importante quanto a posse de bens” (DALY & COBB Jr., 1989: 154). A perspectiva do *Homo Economicus* como membro da comunidade parte desse princípio fundamental: o homem é constituído, ao menos em parte considerável, pelas relações com seus semelhantes.

A economia para a comunidade deverá incorporar uma visão de desenvolvimento comunitário, cujo resultado deverá ser medido pelos ganhos da população, isto é, da maioria dos membros da comunidade - um padrão que não vem sendo adotado pela teoria econômica moderna (DALY & COBB Jr., 1989). A comunidade ainda pode, na visão dos autores, produzir a maior parte de seus bens fundamentais; entretanto, essa idéia não pode degenerar na idéia de que somente as pequenas comunidades venham a existir. Para agregar as pequenas comunidades, Daly e Cobb Jr. propõem a idéia de uma comunidade de comunidades como a unidade nacional e, numa perspectiva internacional, da “família de nações” - já que qualquer decisão econômica num determinado país possui efeitos sobre os demais. Paralelamente, se todos os países adotassem o modelo de “comunidade de comunidades”, as competições e a rivalidade entre eles seriam provavelmente diminuídas (DALY & COBB Jr., 1989).

Daly e Cobb Jr. estão cientes dos problemas trazidos pelo seu modelo de economia orientada para a comunidade, bem como dos problemas políticos trazidos por uma fixação da comunidade como unidade política fundamental; eles admitem que sua concepção ainda pode ser colocada no terreno das abstrações teóricas. Entretanto, eles ainda trazem uma importante contribuição a este trabalho ao se deterem na questão do exercício do poder dentro das comunidades. Este deverá manter capacidade de coerção, mas deve se voltar sobretudo para uma concepção persuasiva, de comunicação, buscando a concordância e a influência sobre as idéias das pessoas; em segundo lugar, é preciso que essa influência se dê no terreno de

formação das opiniões, e não no da manipulação; o poder deve ainda ser **receptivo**, isto é, deve ser capaz de incorporar os sentimentos e pensamentos dos outros, dotando-os dessa forma de poder; por fim, o poder deve ser compartilhado: *“à medida em que a comunidade se aprofunda, as pessoas podem fazer juntas o que não pode ser feito isoladamente. O poder que se experimenta como parte do esforço de uma comunidade é muito maior que o poder que se experimenta individualmente”* (DALY & COBB Jr., 1989: 172). A comunidade permite incorporar não somente esse tipo de poder, como também possibilita o entendimento daquele tipo de comportamento de auto-sacrifício que os homens são capazes de ter - e que é desprezado pela economia tradicional por não ser “racional” (DALY & COBB Jr., 1989).

A teoria de Daly e Cobb Jr. envereda por um caminho que já vinha sendo trilhado por E. F. Schumacher desde os anos 60, em seu livro “O Negócio é ser Pequeno” (publicado em 1973): o da pequena unidade produtiva economicamente eficiente e capacitada para fornecer condições de bem-estar a seus membros. O pensamento de Schumacher não é de todo relevante para os objetivos deste trabalho, mas uma de suas proposições é fundamental: *“precisa-se de um sistema de pensamento inteiramente novo, sistema esse baseado na atenção pelas pessoas e não primordialmente pelos bens (os bens cuidarão de si mesmos!). Ele poderia ser sintetizado em uma frase: ‘produção pelas massas em vez de produção em massa’”* (SCHUMACHER, 1973: 63). A tecnologia deve ter uma fisionomia humana, intermediária, e se adequar ao pequeno tamanho do homem; o gigantismo conduz à autodestruição (SCHUMACHER, 1973). O nexo com a *oikonomia* aristotélica é bem visível.

As noções de “comunidade de comunidades” e de “família de nações” ecoam no relatório da Comissão sobre Governança Global da Organização das Nações Unidas, publicado em 1995. Este órgão se dedica a estudar o conceito de “governança”, isto é, *“(...) a totalidade das diversas maneiras pelas quais os indivíduos e as instituições, públicas e privadas, administram seus problemas comuns. (...) Governança diz respeito não só a instituições e regimes formais autorizados a impor obediência, mas também a acordos informais que atendam aos interesses das pessoas e instituições”* (COMISSÃO SOBRE GOVERNANÇA GLOBAL, 1996: 2). A governança é entendida em nível local, no qual as associações comunitárias e cooperativas desempenham um papel de extrema importância, e em nível global, por meio das relações intergovernamentais e pela atuação das organizações governamentais. Apenas para citar um detalhe, já que não é este o objetivo deste trabalho, a comunidade global defendida no relatório da Comissão deve se pautar por uma ética cívica global, que tem como princípio fundamental o respeito à pessoa humana, seus direitos e sua dignidade.

As grandes questões a que essas considerações conduzem é: em primeiro lugar, é exequível uma organização comunitária da vida humana associada? Em segundo lugar, elas são úteis para a promoção de padrões mais dignos para os seres humanos? A primeira questão deve ser considerada sem resposta; não há elementos que permitam chegar a uma conclusão definitiva sobre essa pergunta. A segunda, entretanto, pode ser respondida de maneira afirmativa, mas com o cuidado de que não se pode considerar a comunidade como a panacéia universal, como a solução para todos os problemas enfrentados pela

humanidade (não se pode esquecer que o próprio Buber recomendava que o princípio comunitário não fosse transformado em dogma). Os livros de Albert O. Hirschman (1984) e Rubem C. Fernandes (1994) estão repletos de exemplos de organizações de cunho comunitário que levaram a uma melhoria nas condições de vida de seus participantes na América Latina, o que é animador. Hirschman, inclusive, demonstra como as organizações cooperativas estão construindo um modelo alternativo de desenvolvimento, permitindo que as comunidades ultrapassem o estado de absoluta pobreza em que viviam antes de sua implantação.

Estes sucessos, entretanto, não podem ser considerados como a regra geral; servem como um apoio para a teoria que se buscou construir neste trabalho, e somente. Ainda que Hirschman chegue a considerar que, em alguns casos, as organizações voltadas para o ativismo social assumam funções do Estado e possam ser inclusive vistas como seu substituto, o caminho ainda é muito longo; as tarefas a serem desempenhadas também são consideráveis. O fato, entretanto, de que já venham sendo tentadas formas comunitárias para o aumento do bem-estar da população é positivo e induz a continuar tentando. Afinal, a humanidade já realizou experiências muito piores.

VI - Conclusões

Com o intuito de facilitar o entendimento do assunto tratado neste trabalho, optou-se por dividir o capítulo referente às conclusões em duas partes distintas: a primeira sintetizará os elementos para a teoria, dispersos ao longo do texto, enquanto que a segunda concentrar-se-á na sugestão de assuntos que exigem maior aprofundamento do que aquele dado no presente estudo, de maneira a fornecer recomendações para estudos posteriores.

Antes de passar para a apresentação da síntese e das recomendações, cumpre mencionar que a pergunta de pesquisa que norteou este trabalho não encontrou, no seu decorrer, uma resposta definitiva. Muitos elementos dispersos podem ser considerados como válidos para a construção de um paradigma de Estado adequado à estratégia de colaboração entre os setores, mas não há uma teoria sequer que, de maneira individual, permita essa construção; o trabalho realizado, por maiores que tenham sido suas falhas, teve o mérito de apresentar essa conclusão a partir de exaustivo embasamento teórico.

1) Síntese

A finalidade deste item é construir uma primeira aproximação ao paradigma político da relação de colaboração entre os setores público e privado, bem como apresentar algumas derivações naturais desses elementos, de forma a dar uma aparência mais completa sobre o modelo; esta primeira abordagem do modelo se vale dos assuntos abordados no capítulo V. Dessa maneira, este item consiste numa formulação, evidentemente não exaustiva, do direcionamento que este trabalho deu ao tema, de forma a se constituir num subsídio para pesquisas futuras; deve-se considerá-lo como o lançamento de idéias fundamentais que, mesmo sendo ainda hipotéticas, constituem-se num projeto para estudos futuros sobre o tema da colaboração entre os setores e da formação social mais adequada para sua prosperidade.

Em primeiro lugar, é preciso reiterar que não há, em toda a história do pensamento político, uma teoria que possa ser considerada um paradigma de Estado que forneça as melhores condições para uma relação de colaboração entre os setores público e privado, pelo menos não dentro do entendimento de que ela não pode ser pautada primordialmente pelos objetivos econômicos e pela racionalidade de mercado. Muitos elementos fundamentais para essa relação podem ser encontrados em diversos pensadores, das mais diferentes correntes filosóficas, mas em nenhum caso se encontra um modelo completo e aplicável. Esta primeira constatação, alcançada ao final do conjunto formado pelos capítulos II, III e IV, deu origem ao capítulo V. Obviamente, se a relação de colaboração for estudada exclusivamente dentro de uma racionalidade econômica, este trabalho teria sido necessário: bastaria analisar os paradigmas liberal e neoliberal de Estado para constatar que são os mais adequados para o relacionamento entre setores sob

uma ótica puramente econômica. O único senão dessa formulação é que destruiria boa parte do potencial dessa relação, restringindo-a às formas estudadas na seção 2 do capítulo V.

A seguir, deve-se voltar a frisar que o modelo que se delineou ao longo deste trabalho não implica numa volta à democracia direta, apesar da defesa feita pelos teóricos da *Public Choice* sobre a exequibilidade deste regime. Exige-se a continuidade de um governo central democrático como o ideal para a relação de colaboração entre os setores público e privado, mas admite-se que a democracia direta enquanto forma de governo, ainda que seja a ideal para garantir maior participação da população nas questões políticas e sociais, seja inexecutável dados a extensão e a natureza dos problemas a serem enfrentados (isso sem falar na impossibilidade de reunir todos os cidadãos para deliberar sobre esses assuntos). Dessa maneira, o governo deve ser de caráter representativo, baseado numa democracia indireta, com um Poder Legislativo forte constituído por representantes diretamente escolhidos em distritos formados pelas comunidades. Amplos poderes de controle devem ser dados aos eleitores, de maneira a acompanhar os trabalhos desses representantes e permitir que aqueles cuja atuação não reflita os verdadeiros desejos da comunidade possam ser removidos e substituídos sem grandes traumas para o sistema político. O sistema de governo por conselho brevemente delineado por Hannah Arendt constitui-se num exemplo perfeito desse modelo político, já que a organização da comunidade exigiria uma forma interna de poder. A representação deverá constituir-se, evidentemente, numa via de mão dupla, tal como apresentado pelo professor A. C. Birch.

Isso conduz diretamente à definição de comunidade. Entendida como um agrupamento de pessoas que se inter-relacionam e são dotadas de uma identidade grupal que lhes permite perseguir interesses coletivos, a comunidade deve ser vista como uma unidade econômica e política de mais elevada importância, constituindo-se num plano de exercício de poder muito mais próximo das pessoas do que o Estado-nação. Paralelamente, a comunidade deve dispor de meios para realizar atividades econômicas fundamentais, ligadas ao bem-estar de seus membros, de forma que se constituam numa arena adequada para a realização da colaboração entre os setores. O conceito de comunidade é, por conseguinte, fundamental para que se possa transcender a visão econômica preponderante nos estudos sobre essa relação, já que nela se materializa a vida das pessoas em bases muito mais visíveis do que no grande agrupamento que é a sociedade. Os grandes problemas estão na formação das comunidades, que não podem ser evidentemente impostas, e no relacionamento entre as comunidades. Deve-se reiterar que, ao contrário do que Buber afirma, a comunidade não deve se constituir no único princípio norteador da vida humana; este trabalho se aproxima da visão de Daly e Cobb Jr., que admite a permanência da individualidade mesmo nas relações comunitárias. É absolutamente impossível desprezar a importância do indivíduo em qualquer formulação sobre a sociedade; da mesma forma, não se pode deixar de lado a questão dos valores da comunidade como unidade orgânica fundamental de qualquer sociedade.

A respeito das definições de público e privado, este trabalho busca uma conceituação ampliada, que reconheça uma tríade em vez da dicotomia. As experiências do chamado terceiro setor são importantes

demais para que possam ser desprezadas ou desconsideradas, e constituem a arena da relação de colaboração. Os papéis dos três setores, ainda que não possam ser definidos com exatidão, podem ser rapidamente delineados: ao setor privado, caberiam as atividades relativas à produção de bens privados (de consumo e de capital), sobretudo nos casos em que há necessidade de economias de escala; ao setor público, atividades de saúde, educação, previdência social, defesa e representação internacional, sempre com amplas possibilidades de participação aos outros dois; por fim, ao terceiro setor caberia a participação em atividades dos dois outros. Hortas e oficinas comunitárias, por exemplo, garantiriam às comunidades mais pobres o acesso a bens privados de primeira necessidade a baixos custos; paralelamente, atividades públicas como a manutenção da educação fundamental, pequenos postos de saúde e assistência aos idosos e menores poderiam ser exercidas pela comunidade organizada com resultados possivelmente superiores às organizações governamentais, excessivamente centralizadas e distantes da população atendida. Logicamente, esta é uma primeira tentativa de delineamento das atividades, uma abordagem ainda inicial cuja função é simplesmente introduzir ao debate. O importante, em termos teóricos, é que o valor da esfera pública seja recuperado, e que a atuação em busca de objetivos públicos seja valorizada e fomentada; o que não pode mais ser aceito é essa espécie de “tirania da privatividade”, que transforma os objetivos voltados ao interesse particular no valor supremo da sociedade e na medida das pessoas.

No que diz respeito às questões da cidadania e da participação, defende-se que esses conceitos não podem ser dissociados, não devendo ser entendidos numa acepção restrita, que simplesmente se baseie no exercício de direitos políticos. A cidadania, tal como é compreendida neste trabalho, abrange mais do que essa definição tradicional, materializando-se numa relação ampliada do indivíduo com sua comunidade, que pressupõe uma participação ativa nos negócios referentes ao bem-estar individual e coletivo e o controle efetivo sobre a atuação daqueles que foram diretamente eleitos para representar a comunidade. Participação e cidadania poderiam ser exercidos por meio de reuniões freqüentes (novamente, o sistema de governo por conselho mencionado por Hannah Arendt surge com nitidez), em que a comunidade se juntaria para discutir os problemas e as possíveis soluções, bem como analisar a atuação de seus representantes nas instâncias superiores do poder. Esses valores são fundamentais para a promoção de uma vida efetivamente pública e devem ser fomentados desde a mais tenra infância: a educação deve ser voltada para a cidadania, a participação, a crítica, a solidariedade comunitária, enfim, para aqueles valores que demonstrem que os homens constroem suas próprias vidas - e o fazem não solitariamente, mas junto de seus pares.

2) Recomendações

Este trabalho deve ser tomado como uma humilde contribuição ao estudo da relação de colaboração entre os setores, contribuição esta que deve ser entendida como ainda inicial, isto é, como um esforço preliminar. Seu principal mérito foi o de levantar questões, e não de formular respostas. Neste sentido, como mencionado acima, a pergunta de pesquisa que o norteou deve ser considerada em aberto; não há condições, no momento, de pretender chegar à formulação de um paradigma de Estado adequado à colaboração entre os setores. Por conseguinte, este trabalho tem o mérito de levantar uma série de questionamentos, que poderão ser respondidos no futuro. Deve-se observar que a lista de recomendações apresentadas nesta seção não deve ser considerada como exaustiva, pois toda leitura a este trabalho forçosamente levantará outros questionamentos, outras sugestões, outros campos para novos estudos.

Em primeiro lugar, não se apresentou nenhuma consideração a respeito da organização das comunidades que permitiriam um relacionamento entre os setores baseado numa mentalidade que transcendesse a racionalidade econômica. Essa questão foi apenas delineada quando se apresentou a idéia de uma democracia representativa, baseada politicamente no sistema arendtiano de governo por conselhos. Entretanto, nada se apresentou a respeito da organização interna dessas comunidades. Neste sentido, estudos de caso contemplando a atuação de associações comunitárias, comunidades organizadas, organizações não-governamentais, podem se constituir em excelentes pesquisas, especialmente se realizados em comunidades em que a organização tenha brotado quase que naturalmente das experiências de seus membros. Uma crítica que poderia ser levantada a este trabalho reside justamente no fato de não ter sido apresentado nenhum caso empírico; entretanto, essa crítica leva a uma sugestão: utilização do arcabouço desenvolvido no capítulo V no estudo de tais casos, de forma a observar até que ponto ele pode ser utilizado no exame da realidade, e a incluir novos elementos para a teoria, baseados na prática da colaboração.

Paralelamente, um outro problema que se afigura sem solução no presente trabalho está ligado à “comunidade de comunidades”, também apresentada como uma forma de organizar as comunidades em bases territoriais e sociais mais amplas. Apesar das considerações levantadas por Daly e Cobb Jr., a questão permanece sem solução. Como será obtida a junção das comunidades numa unidade maior é, entretanto, um problema para o futuro; mais importante seria descobrir de que forma elas podem ser organizadas para obter sucesso. A idéia de uma educação voltada para a comunidade, tal como se encontra em Buber, afigura-se exequível somente no plano de comunidades já constituídas, e não para sua formação e para a designação de suas funções e atributos.

Esta última consideração conduz a outro problema: quais são as atividades que devem ser desempenhadas pela esfera pública, quais cabem à privada e quais devem ser de atribuição das comunidades organizadas? Tudo isso implica muito mais do que este trabalho poderia fornecer (ainda que

uma primeira aproximação tenha sido tentada), tudo isso introduz questões que só no futuro poderão ser respondidas. Evidentemente, essas respostas só farão sentido se existirem experiências comunitárias em quantidade e diversidade suficiente para fornecer histórias de sucessos e fracassos.

Por fim, a mais preocupante de todas as questões: como esperar uma mentalidade solidária, voltada para os interesses de uma coletividade, de homens que passaram os últimos duzentos anos vivendo sob a égide do individualismo, sob as considerações de uma ética fundamentada na perseguição egoísta de seu próprio interesse (e ainda sendo ensinados a acreditar que isso traria o máximo de bem-estar para toda a comunidade)? De todas as questões levantadas, esta parece a mais distante de uma resposta definitiva, mas não se pode esquivar a fazer essa pergunta. O fato de existirem pessoas que estão buscando a resposta para essa pergunta não pode ser desprezado, bem como o de que até o momento nenhuma das respostas oferecidas possa ser considerada satisfatória. Entretanto, o simples fato de que se esteja buscando uma resposta é o bastante para que se delineie, ainda que de forma tênue, a fronteira que separa desespero e esperança.

VII - Bibliografia

- AMARAL, Maria Nazaré de C. Pacheco. "Dewey: filosofia e experiência democrática". 1ª edição. São Paulo: Perspectiva; Editora da Universidade de São Paulo, 1990. Coleção Debates, v. 229
- ANDERSON, Perry. "Linhagens do Estado absolutista" (s/d). 1ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1988
- ANDRADE, José Aluysio Reis de. "Bacon: vida e obra". In: "Bacon". 4ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1988. Coleção Os Pensadores
- ARENDT, Hannah. "Entre o passado e o futuro" (1954). 3ª edição. São Paulo: Perspectiva, 1992. Coleção Debates, v. 64
- _____. "A condição humana" (1958). 5ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991
- _____. "Sobre a violência" (1969). 1ª edição. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994
- _____. "Crises da república" (1973). 1ª edição. São Paulo: Perspectiva, s/d. Coleção Debates, v. 85
- _____. "Lições sobre a filosofia política de Kant" (1982). 1ª edição. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993
- ARROW, Kenneth. "The limits of organization". 1st. edition. New York: W. W. Norton & Company, s/d
- ASSOUN, Paul-Laurent. "A Escola de Frankfurt" (1987). 1ª edição. São Paulo: Ática, 1991. Série Fundamentos, v. 76
- BARBU, Zevedei. "Apresentação". In: TOCQUEVILLE, Alexis. "O antigo regime e a revolução" (s/d). 3ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1989. Coleção Pensamento Político, v. 10
- BARKER, Sir Ernest. "Teoria política grega" (1947). 2ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1978. Coleção Pensamento Político, v. 2
- BELLAMY, Richard. "Liberalismo e sociedade moderna" (1992). 1ª edição. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1994

BERLIN, Isaiah. "Quatro ensaios sobre a liberdade" (1969). 1ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981. Coleção Pensamento Político, v. 39

_____. "Vico e Herder" (1976). 1ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982. Coleção Pensamento Político, v. 49

_____. "Limites da utopia: capítulos da história das idéias" (1990). 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1991

BERLINCK, Manuel T. "Notícia sobre Max Weber". In WEBER, Max. "Ciência e política: duas vocações" (1967). 7ª edição. São Paulo: Cultrix, 1993

BOBBIO, Norberto. "Direito e Estado no pensamento de Immanuel Kant" (1969). 2ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992

_____. "A teoria das formas de governo" (1976). 6ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992

_____. "Estudos sobre Hegel" (1981). 2ª edição, 1ª reimpressão. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Editora Brasiliense, 1995

_____. "O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo" (1984). 5ª edição. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1992

_____. "Estado, governo e sociedade: para uma teoria geral da política" (1985). 4ª edição. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1992

BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. "Sociedade e Estado na filosofia política moderna" (1979). 3ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1991

BOBBIO, Norberto; MATEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (orgs.). "Dicionário de política" (1983). 5ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1993 (2 volumes)

BOZEMAN, Barry. "Public management and policy analysis". 1st. edition. New York: St. Martin's Press, 1979

- _____. "Exploring the limits of public and private sectors: sector boundaries as Maginot line". "Public Administration Review", Washington, D.C., vol. 48, nº 2, p. 672-674, March/April 1988
- BRYMAN, Alan. "Quality and quantity in social research". 1st. edition. London: Unwin Hyman, 1988
- BUBER, Martin. "O socialismo utópico" (s/d). 2ª edição. São Paulo: Perspectiva, 1986. Coleção Debates, v. 31
- _____. "Sobre comunidade" (s/d). 1ª edição. São Paulo: Perspectiva, 1987. Coleção Debates, v. 203
- BUCHANAN, James M. "Mercado, liberdade e democracia" (1992). 1ª edição. São Paulo: Centro de Estudos Políticos e Sociais; Instituto Friedrich Naumann, 1994. Série Cadernos Liberais, nº 4
- CAIRNCROSS, Alec. "Economia y política económica" (1986). Primera edición. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1992
- CARNOY, Martin. "Estado e teoria política" (1984). 4ª edição. Campinas: Papirus, 1994
- CASSIRER, Ernst. "O mito do Estado" (1946). 1ª edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976
- CHÂTELET, François; DUHAMEL, Olivier; PISIER-KOUCHNER, Eveline. "História das idéias políticas" (1982). 2ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990
- CHÂTELET, François; DUHAMEL, Olivier; PISIER, Eveline. "Dicionário das obras políticas" (1991). 1ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993
- CHAUÍ, Marilena. "Público, privado, despotismo". In: NOVAES, Adauto (organizador). "Ética". 1ª edição, 3ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura: 1994
- _____. "Convite à filosofia". 3ª edição. São Paulo: Ática, 1995
- CHEVALLIER, Jean-Jacques. "As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias" (s/d). 6ª edição. Rio de Janeiro: Agir, 1993
- COHN, Gabriel. "Introdução". In: WEBER, Max. "Parlamento e governo na Alemanha reordenada" (1918). 1ª edição. Petrópolis: Vozes, 1993. Coleção Clássicos do Pensamento Político, v. 30

COLE, G. D. H. "La organización política" (1932). Primera edición, octava reimpresión. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1987. Colección Popular, v. 7

COMISSÃO SOBRE GOVERNANÇA GLOBAL. "Nossa comunidade global: o relatório da comissão sobre governança global" (1995). 1ª edição. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1996

COMPARATO, Fábio Konder. "A nova cidadania". In: "Lua Nova: Estado, Reformas e Desenvolvimento", São Paulo, nº 28/29, p. 95-106, 1993

COSTA, Sérgio. "Esfera pública, redescoberta da sociedade civil e movimentos sociais no Brasil: uma abordagem tentativa". In: "Novos Estudos CEBRAP", São Paulo, nº 38, p. 38-52, mar. 1994

COUTINHO, Carlos Nelson. "Marxismo e política: a dualidade de poderes, e outros ensaios". 1ª edição. São Paulo: Cortez Editora, 1994

CROSSMAN, R. H. S. "Biografía del Estado moderno" (1969). Cuarta edición, primera reimpresión. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1992. Colección Popular, v. 63

CROZIER, Michel. "Estado modesto, Estado moderno: estrategia para el cambio" (1987). Segunda edición. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1992

DAHL, Robert. "Análise política moderna" (1976). 2ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988. Coleção Pensamento Político, v. 26

_____. "Porque mercados livres não bastam". In: "Lua Nova: Estado, Reformas e Desenvolvimento", nº 28-29, p. 227-236, 1993

↳ DALY, Herman E.; COBB Jr., John B. "Para el bien común: reorientando la economía hacia la comunidad, el ambiente y un futuro sostenible" (1989). Primera edición. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1993

DE CRESPIGNY, Anthony; MINOGUE, Kenneth R. "Filosofia política contemporânea" (1975). 1ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1979. Coleção Pensamento Político, v. 8

DRUCKER, Peter. "As novas realidades: no governo e na política, na economia e nas empresas, na sociedade e na visão do mundo" (1989). 2ª edição. São Paulo: Pioneira, 1991. Coleção Novos Ubrais

- DUARTE, Rodrigo A. P. "Apuros do particular". In: "Novos Estudos CEBRAP", São Paulo, nº 38, p. 247-254, mar. 1994
- DUROZOI, Gérard; ROUSSEL, André. "Dicionário de filosofia" (1990). 1ª edição. Campinas: Papirus, 1993
- DYE, Thomas R. "Understanding public policy". 7th. edition. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1992
- FARIAS NETO, Pedro Sabino de. "Gestão efetiva e privatização: uma perspectiva brasileira". 1ª edição. Rio de Janeiro: Qualitymark, 1994
- FERNANDES, Rubem Cesar. "Privado porém público: o terceiro setor na América Latina". 1ª edição. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994
- FERRIS, James; GRADDY, Elizabeth. "Contracting out: for what? With whom?". In: "Public Administration Review", Washington D.C., vol. 46, nº 4, p. 332-344, July/August 1986
- FINLEY, M. I. "A política no mundo antigo" (1983). 1ª edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1985
- FITZGERALD, Ross (org.). "Pensadores políticos comparados" (1980). 1ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1983. Coleção Pensamento Político, v. 52
- FRANCO, Maria Laura P. B. "O que é análise de conteúdo". Texto para Discussão número 7. Educ, 1986 (mimeo.)
- FREITAG, Bárbara. "O conflito moral". In: "Tempo Brasileiro (Jürgen Habermas)", Rio de Janeiro, nº 98, p. 79-124, jul./set. 1989
- FROHLICH, Norman; OPPENHEIMER, Joe A. "Economia política moderna" (1978). 1ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982. Coleção Pensamento Político, v. 57
- FROST Jr., S. E. "Ensinaamentos básicos dos grandes filósofos" (s/d). 9ª edição. São Paulo: Cultrix, 1988
- GALBRAITH, John Kenneth. "A economia e o interesse público" (1973). 1ª edição. São Paulo: Pioneira, 1988. Coleção Novos Ubrais

- _____. “O pensamento econômico em perspectiva: uma história crítica” (1987). 1ª edição. São Paulo: Pioneira, 1989. Coleção Novos Ubrais
- GAPLAN/SC. “O ciclo operacional da ação governamental”. Documento 2. Florianópolis: Gabinete de Planejamento e Coordenação Geral do Governo do Estado, 1987 (mimeo.)
- GEUSS, Raymond. “Teoria crítica: Habermas e a Escola de Frankfurt” (1981). 1ª edição. Campinas: Papirus, 1988
- GOODMAN, John B.; LOVEMAN, Gary W. “Does privatization serve the public interest?”. In: “Harvard Business Review”, Harvard, p. 26-38, Nov./Dec. 1991
- GOODRICH, Jonathan. “Privatization in America”. In: Harvard Business Review, Harvard, p. 11-17, Jan./Feb. 1988
- GRAMSCI, Antonio. “Maquiavel, a política e o Estado moderno” (s/d). 8ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991
- GRÜPPI, Luciano. “Tudo começou com Maquiavel: as concepções de Estado em Marx, Engels, Lenin e Gramsci” (1980). 12ª edição. Porto Alegre: L & PM Editores, s/d
- GUNNEL, John G. “Teoria política” (1979). 1ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981. Coleção Pensamento Político, v. 54
- HABERMAS, Jürgen. “Mudança estrutural da esfera pública” (1962). 1ª edição. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1984. Biblioteca Tempo Universitário, v. 76 (Série Estudos Alemães)
- _____. “A crise de legitimação no capitalismo tardio” (1973). 2ª edição. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1994. Biblioteca Tempo Universitário, v. 60 (Série Estudos Alemães)
- _____. “Jürgen Habermas fala a Tempo Brasileiro: entrevista por Bárbara Freitag”. In: “Tempo Brasileiro (Jürgen Habermas)”, Rio de Janeiro, nº 98, p. 5-21, jul./-set. 1989
- HARMON, Michael M.; MAYER, Richard T. “Organization theory for public administration”. 1st. edition. Glenview: Scott, Foresman and Company, 1986

- HELLER, Herman. "Teoría del Estado" (1934). Primera edición, décimasegunda reimpresión. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1987
- HIRSCH, Fred. "Limites sociais do crescimento" (1976). 1ª edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979
- HIRSCHMAN, Albert O. "As paixões e os interesses: argumentos políticos a favor do capitalismo antes do seu triunfo" (1977). 1ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979
- _____. "De la economía a la política y más allá" (1981). Primera edición. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1984
- _____. "De consumidor a cidadão: atividade privada e participação na vida pública" (1982). 1ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1983
- _____. "El avance en colectividad: experimentos populares en la América Latina" (1984). Primera edición. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1986
- _____. "Enfoques alternativos sobre la sociedad de mercado y otros ensayos recientes" (1986). Primera edición. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1989
- _____. "A retórica da intransigência: perversidade, futilidade, ameaça" (1991). 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1992
- HUNT, E. K. "História do pensamento econômico" (1978). 5ª edição. Rio de Janeiro: Campus, 1987
- JAEGER, Werner. "Paideia: los ideales de la cultura griega" (Livros I e II: 1935; Livro III: 1944; Livro IV, 1945). Primera edición, décima reimpresión. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1992
- JOUVENEL, Bertrand de. "As origens do Estado moderno: uma história das idéias políticas no século XIX" (1976). 1ª edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978
- KAMERMAN, Sheila B.; KAHN, Alfred J. (compiladores). "La privatización y el Estado benefactor" (1989). Primera edición. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1993
- KETTLER, David; MEJA, Volker; STEHR, Nico. "Karl Mannheim" (1984). Primera edición. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1989. Breviários, v. 506

- KING, Preston (org.). "O estudo da política" (1975). 1ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980. Coleção Pensamento Político, v. 14
- KOLDERIE, Ted. "The two different concepts of privatization". In: "Public Administration Review", Washington, D.C., vol. 64, nº 4, p. 285-291, Jul./Aug. 1986
- KUHN, Thomas S. "A estrutura das revoluções científicas" (s/d). 2ª edição. São Paulo: Perspectiva, 1987. Coleção Debates, v. 115
- LAPALOMBARA, Joseph. "A política no interior das nações" (1974). 1ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982. Coleção Pensamento Político, v. 60
- LASSWELL, Harold (org.). "A linguagem da política" (1949). 2ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982. Coleção Pensamento Político, v. 4
- LECHNER, Norbert. "Estado, mercado e desenvolvimento na América Latina". In: "Lua Nova: Estado, Reformas e Desenvolvimento", São Paulo, nº 28/29, p. 237-248, 1993
- LEFORT, Claude. "Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade" (1986). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991
- LIMA, Alceu Amoroso. "Introdução". In: CAMPANELLA, Tommaso. "A Cidade do Sol". 1ª edição. Rio de Janeiro: Tecnoprint, s/d
- LIMA, Luiz Antonio de Oliveira. "Alternativas éticas ao neo-liberalismo: as propostas de Rawls e Habermas", in Lua Nova: Estado, Reformas e Desenvolvimento, São Paulo, nº 28-29, p. 335-350, 1993
- LINDBLOM, Charles E. "Política e mercados: os sistemas políticos e econômicos do mundo" (1977). 1ª edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979
- LODOVICI, E. Samek; BERNAREGGI, G. M. (orgs.). "Parceria público-privado: cooperação financeira e organizacional entre o setor privado e as administrações públicas locais" (1990). 1ª edição. São Paulo: Summus Editorial, 1992 (2 volumes)
- LOPES, Carlos Thomaz G. "Planejamento, Estado e crescimento". 1ª edição. São Paulo: Pioneira, 1990. Coleção Novos Ubrais

- LUCAS, John Randolph. "Democracia e participação" (1975). 1ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985. Coleção Pensamento Político, v. 69
- LUX, Kenneth. "O erro de Adam Smith: de como um filósofo moral inventou a economia e pôs fim à moralidade" (1990). 1ª edição. São Paulo: Nobel, 1993
- MacFARLANE, L. J. "Teoria política moderna" (1970). 1ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981. Coleção Pensamento Político, v. 35
- MACRIDIS, Roy. "Ideologias políticas contemporâneas" (1980). 1ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982. Coleção Pensamento Político, v. 58
- MANDEL, Ernest. "Introdução ao marxismo" (s/d). 4ª edição. Porto Alegre: Movimento, 1982. Coleção Dialética, v. 7
- MARCUSE, Herbert. "A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional" (1964). 6ª edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982
- MASCARENHAS, R. C. "Building an enterprise culture in the public sector: reform of the public sector in Australia, Britain and New Zealand". In: "Public Administration Review", Washington, D.C., vol. 53, nº 4, p. 319-328, Jul./Aug. 1993
- MAYER, J. P. (con la colaboración de R. H. S. Crossman, P. Kecskemeti, E. Kohn-Bramstedt, C. J. S. Sprigge). "Trayectoria del pensamiento político" (1939). Primera edición, quinta reimpressão. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1985
- MCCURDY, Howard. "Public administration: a bibliographic guide to the literature". 1st. edition. New York: Marcel Dekker Inc., 1985
- MOE, Ronald C. "Exploring the limits of privatization". In: "Public Administration Review", Washington, D.C., vol. 47, nº 6, p. 453-460, Nov./Dec. 1987
- _____. "'Law' versus 'performance' as objective standard". In: "Public Administration Review", Washington, D.C., vol. 48, nº 2 p. 674-675, Mar./Apr. 1988

MORGAN, David R.; ENGLAND, Robert E. "The two faces of privatization". In: "Public Administration Review", Washington, D.C., vol. 48, nº 6, p. 979-987, Nov./Dec. 1988

MORRALL, John B. "Aristóteles" (1977). 2ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985. Coleção Pensamento Político, v. 31

MUELLER, Dennis C. "Public choice II: a revised edition of *Public choice*". 1st. edition. Cambridge: University of Cambridge, 1989

MYRDAL, Gunnar. "Aspectos políticos da teoria econômica" (1961). 3ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1988. Coleção Os Economistas

OKUN, Arthur. "Equality and efficiency: the big tradeoff". 1st. edition. Washington, D. C.: The Brookings Institution, 1975

PESSANHA, José Américo Motta. "Sartre: vida e obra". In: "Sartre". 3ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1987. Coleção Os Pensadores

_____. "More: vida e obra". In: "Erasmus/More". 4ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1988. Coleção Os Pensadores

POLANYI, Karl. "A grande transformação: as origens da nossa época" (1944). 3ª edição. Rio de Janeiro: Campus, 1980. Série Contribuições em Ciências Sociais, v. 7

PRÉLOT, Marcel. "Prefácio". In: ARISTÓTELES. "A política" (s/d). 1ª edição. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1991. Coleção Clássicos

PRZEWORSKI, Adam. "Democracia e mercado: reformas políticas e econômicas no leste europeu e na América Latina" (1991). 1ª edição. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994

_____. "A falácia neoliberal". In: "Lua Nova: Estado, Reformas e Desenvolvimento", São Paulo, nº 28/29, p. 209-225, 1993

QUIRINO, Célia Galvão; SOUZA, Maria Teresa Sadek R. de (orgs.). "O pensamento político clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau". 1ª edição, 1ª reimpressão. São Paulo: T. A. Queiroz Editor, 1992. Biblioteca Básica de Ciências Sociais, série Textos, v. 2

- RAMAMURTI, Ravi. "Public entrepreneurs: who they are and how they operate". In: "California Management Review", Los Angeles, vol. XXVIII, nº 3, p.142-158, Spring 1986
- RAMOS, Alberto Guerreiro. "A sociologia de Max Weber (sua importância para a teoria e a prática da administração)". In: Revista do Serviço Público, p. 129-139, agosto-setembro de 1946
- _____. "Administração e contexto brasileiro: esboço de uma teoria geral da administração" (1966). 2ª edição. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1983. Biblioteca de Administração Pública, v. 12
- _____. "A nova ciência das organizações: uma reconceitualização da riqueza das nações" (1981). 2ª edição. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1989
- REALE, Giovanni. "História da filosofia antiga" (1975-1980). 1ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 1993 (v. I), 1994 (v. II)
- RIBEIRO, Renato Janine. "Apresentação". In: MONTESQUIEU. "O espírito das leis". 1ª edição. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1993. Coleção Clássicos
- RICHARDSON, Roberto Jarry. "Pesquisa social: métodos e técnicas". 1ª edição. São Paulo: Atlas, 1985
- ROSENFIELD, Denis L. "Introdução". In: HOBBS, Thomas. "De Cive: elementos filosóficos a respeito do cidadão". 1ª edição. Petrópolis: Vozes, 1993. Coleção Clássicos do Pensamento Político, v. 13
- ROUANET, Sérgio Paulo. "Ética iluminista e ética discursiva". In: "Tempo Brasileiro (Jürgen Habermas)", Rio de Janeiro, nº 98, p. 23-78, jul./set. 1989
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. "Do contrato social" (s/d). 4ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1987. Coleção Os Pensadores
- RUSSELL, Bertrand. "Obras filosóficas - História da filosofia ocidental" (s/d). 3ª edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969 (4 volumes)
- SABINE, George H. "Historia de la teoría política" (1961). Segunda edición, décimotercera reimpresión. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1992

- SALIBA, Elias Thomé. "As utopias românticas". 1ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1991
- SARTORI, Giovanni. "A teoria da democracia revisitada: v. 1, o debate contemporâneo; v. 2, as questões clássicas" (1987). 1ª edição. São Paulo: Ática, 1994. Série Fundamentos, vs. 104 - 105
- SCAFF, Lawrence A. "Two concepts of political participation". In: "The Western Political Quarterly", vol. 28, n. 3, p. 447-462, Sep. 1975
- SCHULTZE, Charles L. "The public use of private interest". 1st. edition. Washington, D. C.: The Brookings Institution, 1977
- SCHUMACHER, E. F. "O negócio é ser pequeno: um estudo de economia que leva em conta as pessoas" (1973). 4ª edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983
- SELLTIZ, Claire; WRIGHTSMAN, Lawrence Smith; COOK, Stuart Wellford. "Métodos de pesquisa nas relações sociais". 2ª edição. São Paulo: EPU, 1987 (volume 1: Delineamentos de Pesquisa)
- SEN, Amartya. "Comportamento econômico e sentimentos morais". In: "Lua Nova: Ética, Política e Gestão Econômica", São Paulo, nº 25, p. 103-130, 1992
- SKINNER, Quentin. "Los fundamentos del pensamiento político moderno" (1978). Primera edición, primera reimpresión. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1993 (2 volumes)
- STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph (compiladores). "Historia de la filosofía política" (1987). Primera edición. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1993
- SULLIVAN, Harold J. "Privatization of public services: a growing threat to constitutional rights". In: "Public Administration Review", Washington, D.C., vol. 47, nº 6, p. 461-467, Nov./Dec. 1987 (mimeo.)
- TRAGTENBERG, Maurício. "Introdução". In: BAKUNIN, Mikhail. "Deus e o Estado". 1ª edição. São Paulo: Cortez, 1988. Coleção Pensamento e Ação, v. 3
- TREVELYAN, George McCaulay. "A revolução inglesa" (1938). 1ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982. Coleção Pensamento Político, v. 44

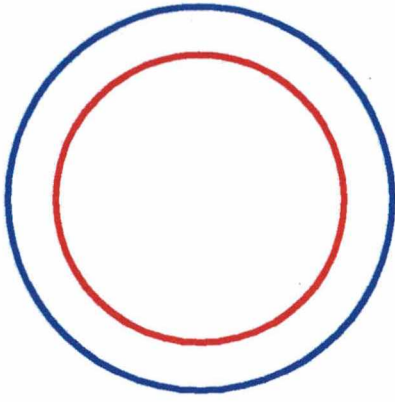
- VINCENT, Andrew. “Ideologias políticas modernas” (1992). 1ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995
- VITA, Álvaro de. “A tarefa prática da filosofia política em John Rawls”. In: “Lua Nova: Ética, Política e Gestão Econômica”, São Paulo, nº 25, p. 5-24, 1992
- VOEGELIN, Eric. “A nova ciência da política” (1952). 2ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982. Coleção Pensamento Político, v. 12
- WALDO, Dwight. “The administrative state: a study of the political theory of American public administration”. 2nd. edition. New York: Holmes & Meier Publishers, 1984
- WATKINS, Frederick M.; KRAMNICK, Isaac. “A idade da ideologia” (1979). 1ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981. Coleção Pensamento Político, v. 32
- WEBER, Max. “A ética protestante e o espírito do capitalismo” (1947). 7ª edição. São Paulo: Pioneira, 1992. Coleção Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais
- WIGHT, Martin. “A política do poder” (1978). 1ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985. Coleção Pensamento Político, v. 67

VIII - Anexos

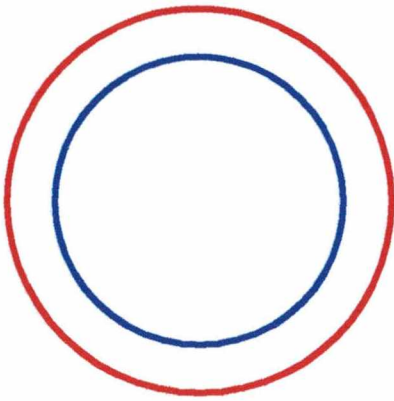
- Transparências apresentadas na defesa desta dissertação:

- a) Setores público e privado: visões ideais;
- b) Pergunta de pesquisa, especificação do problema e aspectos metodológicos;
- c) Classificação das concepções políticas e princípios fundamentais de M. I. Finley;
- d) Concepções políticas modernas: critérios adicionais de classificação;
- e) Relação entre os setores público e privado e teoria das relações entre setores (Kolderie);
- f) Modalidades de colaboração;
- g) Estratégias de colaboração e seus resultados;
- h) Elementos para uma teoria política da colaboração entre setores;
- i) Conclusões.

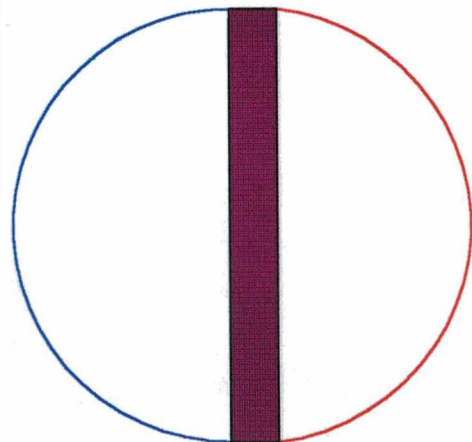
SETORES PÚBLICO E PRIVADO: VISÕES IDEAIS



TOTALITARISMO:
Setor Público (Azul) envolve
Setor Privado (Vermelho)



INDIVIDUALISMO PURO:
Setor Privado (Vermelho) envolve
Setor Público (Azul)



RELAÇÃO DE COLABORAÇÃO:
Setores Público e Privado cooperam
(Magenta)

COLABORAÇÃO ENTRE OS SETORES PÚBLICO E PRIVADO:

ELEMENTOS PARA UMA TEORIA POLÍTICA

PERGUNTA DE PESQUISA:

“Qual é o paradigma mais adequado para o Estado, com vistas à implantação de uma estratégia de colaboração entre os setores público e privado na sociedade?”

ESPECIFICAÇÃO DO PROBLEMA:

- 1) Quais são os principais modelos e paradigmas de Estado encontrados na Ciência e Filosofia Políticas?
- 2) Quais são as principais visões sobre os setores público e privado?
- 3) Quais são os papéis desempenhados por esses setores dentro da sociedade?
- 4) Quais são as principais estratégias de colaboração entre os setores?

ASPECTOS METODOLÓGICOS:

- Pesquisa de caráter QUALITATIVO;
- Pesquisa monográfica, não-experimental;
- Delineamento de pesquisa: pesquisa de levantamento;
- Técnica: análise de conteúdo;
- Visão diacrônica dos assuntos

CONCEPÇÕES POLÍTICAS: CLASSIFICAÇÃO

1) Concepções CLÁSSICAS: são todas aquelas que buscam estudar o Estado e o sistema político a partir das características que deveriam apresentar.

EXEMPLOS: Platão, Cícero, Thomas Morus

2) Concepções MODERNAS: são aquelas que contemplam as características que o Estado e o sistema político realmente apresentam, isto é, buscam analisar fielmente a realidade.

EXEMPLOS: Montesquieu, Tocqueville, Weber

PRINCÍPIOS FUNDAMENTAIS DAS CONCEPÇÕES POLÍTICAS (M. I. FINLEY)

- 1) Num estudo da Política, não existe distinção significativa entre Estado e governo;
- 2) O governo implica em poder nos planos internos e externos, poder este que sobrepuja todos os demais na sociedade;
- 3) A escolha dos governantes e o modo como governam dependem da estrutura da sociedade.

CONCEPÇÕES POLÍTICAS MODERNAS: CRITÉRIOS ADICIONAIS DE CLASSIFICAÇÃO

1) Conforme o objeto:

- Analíticas:- estudo da realidade observada, sem proposições adicionais;

EXEMPLOS: Tocqueville, Burke e Paine

- Indicativas: apresentação do futuro baseado nos fatos observados no presente;

EXEMPLOS: Marx e marxistas, Robert Nozick

2) Conforme o aspecto valorativo:

- “Científicas”: análise despida, na medida do possível, dos valores morais e éticos do estudioso;

EXEMPLOS: Maquiavel, Hannah Arendt (em “Eichman em Jerusalém”), Weber

- “Filosóficas”: incorpora, de forma visível, os valores morais e éticos do estudioso;

EXEMPLOS: John Stuart Mill, Hannah Arendt (em “A Condição Humana”)

3) Conforme a visão da reforma da sociedade:

- “Tradicional”: análise busca recuperar valores políticos do passado;

EXEMPLOS: Hannah Arendt, Leo Strauss, Eric Voegelin

- “Utópica-necessária”: propõe completa e inédita mudança da sociedade;

EXEMPLOS: Marx, socialistas, Paine

- “Futurista-possível”: o caminho da humanidade conduz visivelmente a um determinado futuro;

EXEMPLOS: Hegel, Nozick, liberais em geral

RELAÇÃO ENTRE OS SETORES PÚBLICO E PRIVADO

FRACASSOS DO ESTADO:

- Estado assume mais funções do que poderia;
- Serviços fornecidos gratuitamente pelo Estado, impedindo a concorrência;
- Políticas inadequadas de preços para os bens e serviços fornecidos pelo Estado, quando cobrados.

FRACASSOS DO MERCADO:

- Incapacidade de atingir objetivos coletivos ou sociais;
 - Fracassos na concorrência: oligopólios e monopólios;
 - Incapacidade de conduzir planos de desenvolvimento econômico;
 - Dificuldades na concorrência com o mercado internacional.
- A exigência de que o Estado supra as deficiências do mercado não implica necessariamente em maior satisfação da população; paralelamente, o mercado não consegue solucionar todos os problemas da sociedade.

Charles L. SCHULTZE, *"The Public Use of Private Interest"*, 1977

TEORIA DAS RELAÇÕES (KOLDERIE, 1986)

CASO 1: governo realiza PRODUÇÃO e PROVISÃO dos serviços

CASO 2: setor privado realiza PRODUÇÃO e o governo, PROVISÃO

CASO 3: governo realiza PRODUÇÃO e o setor privado, PROVISÃO

CASO 4: setor privado realiza PRODUÇÃO e PROVISÃO

MODALIDADES DE COLABORAÇÃO

1) GESTÃO PÚBLICA CORRIGIDA:

- Introdução de elementos da gestão privada na administração pública.
- Não implica em redução do Estado: busca apenas maior eficiência na administração pública. Setor privado entra com conhecimentos, em vez de recursos.
- Esta modalidade se encaixa no caso 1 da teoria de Kolderie.

CASOS:

- a) Consultoria, participação do setor privado na tomada de decisão pública;
- b) Sociedades com pequena participação acionária do setor privado;
- c) Utilização de práticas, metodologias e técnicas desenvolvidas pelo setor privado na administração pública;
- d) “Empreendedores públicos”.

2) GESTÃO DELEGADA MISTA:

- Acordos entre setores, criando estrutura organizacional permanente.
- Estado pode simplesmente realizar função de controle, sem se envolver com a administração direta. Setor privado entra também com recursos financeiros.
- Pode se encaixar em qualquer um dos três primeiros casos da teoria de Kolderie, mas mais visivelmente nos itens 2 e 3.

CASOS:

- a) Sociedades de Economia Mista, com participação elevada de acionistas privados;
- b) Conselhos para desenvolvimento urbano ou local;
- c) Formação de “joint-ventures”.

3) CONTRATAÇÃO:

- Estado deixa de desempenhar algumas das atividades que exerce; setor privado é contratado para fornecê-las.
- Não há perda completa do controle por parte do Estado: padrões de qualidade e preço podem ser estabelecidos.
- Em países como Estados Unidos, é prática antiga e comum - a ponto de ser denominada “privatização” por alguns autores.
- Encaixa-se no Caso 2 da teoria de Kolderie.
- Sem casos específicos.

4) PRIVATIZAÇÃO:

- STARR (1989): privatização pode significar toda mudança do setor público para o privado (o que incluiria contratação), e mudança de propriedade entre os setores.
- FARIAS NETO (1994): além das duas possibilidades acima, inclui como privatização a flexibilização de monopólios públicos.
- MOE (1987): a privatização possui uma face política e uma econômica.
- MORGAN & ENGLAND (1988): os serviços públicos devem ser orientados para o cidadão; a privatização deve ampliar a participação popular na produção e provisão dos bens e serviços públicos.
- GOODMAN & LOVEMAN (1991): o mais importante não é a propriedade, e sim determinar quem melhor servirá o interesse público.
- Em todo caso, significa maior participação do setor privado na produção de bens e serviços públicos.
- Em seu sentido mais restrito, a privatização pode significar a passagem do Caso 1 para o 4 na teoria de Kolderie.

AS ESTRATÉGIAS DE COLABORAÇÃO E SEUS RESULTADOS

- As modalidades de colaboração entre os setores apresentadas neste trabalho tanto mostram resultados positivos quanto negativos.
- Resultados econômicos normalmente são melhores que os sociais.
- Sociedade ainda excessivamente pautada pela mentalidade de mercado: é preciso delimitar o espaço dessa instituição e seu papel dentro da sociedade como racionalidade para a ação humana.
- OKUN (1975): se fossem dadas a todas as pessoas oportunidades iguais em emprego, educação, acesso às riquezas, os objetivos de IGUALDADE (social) e EFICIÊNCIA (econômico) seriam favorecidos.
- DAHL (1993): mercado possui debilidades morais, sendo danosos aos governos democráticos se deixados em concorrência pura.
- LECHNER (1993): o mercado não é capaz de gerar uma ordem social; ele pressupõe uma política de ordenação para funcionar.
- CONCLUSÃO: uma sociedade dominada exclusivamente pelas motivações econômicas não permite o desenvolvimento do potencial máximo da humanidade.

ELEMENTOS PARA UMA TEORIA POLÍTICA DA COLABORAÇÃO ENTRE SETORES

1) Esferas Pública e Privada:

- Hannah Arendt: o espaço público é a arena da AÇÃO, livre de todas as necessidades que devem ser supridas na esfera privada. É na esfera pública que o homem garante sua imortalidade.
- Jürgen Habermas: a esfera pública burguesa não existe mais; a esfera pública deve ser distinta tanto da política quanto da economia, devendo ser “politicamente ativa”.
- Albert Hirschman: a esfera pública é a da ação política, no envolvimento com as questões cívicas e comunitárias. Há um “ciclo” em que as pessoas ora se dedicam à esfera pública, ora à privada.
- Norberto Bobbio: visão jurídica das esferas. São mutuamente exclusivas.
- Paul Starr: muitas coisas parecem ser simultaneamente públicas e privadas. A esfera pública pode ser definida como o “visível”, e como os assuntos referentes ao povo ou ao Estado.
- Marilena Chauí: a modernidade trouxe um predomínio do privado, do íntimo, do particular, sobre o público.
- Rubem C. Fernandes: a esfera pública é o Estado e suas instituições, a esfera privada abrange o resto; há um terceiro setor, nem privado nem público, formado por agentes privados que buscam fins públicos.

2) Cidadania:

- Um dos valores fundamentais da teoria da colaboração entre setores.
- Fábio K. Comparato: a cidadania exige a participação popular em cinco níveis:
 - I) Na distribuição dos bens;
 - II) Na proteção dos interesses;
 - III) No controle do poder político;
 - IV) Na administração da coisa pública;
 - V) Na proteção dos interesses transnacionais.
- MORGAN & ENGLAND: todo processo que pressuponha privatização deve contar com a participação cidadã.
- FERNANDES: a cidadania deve ser exercida em todos os níveis dentro da sociedade.

3) Participação Política:

- Ação de tomar parte nas decisões políticas.
- SCAFF (1975): a participação pode ser entendida como interação, isto é, quando os cidadãos partilham de uma identificação individual com os interesses comuns, e como ação instrumental, relacionado com a proteção dos direitos individuais e na busca de benefícios pessoais. A participação enquanto interação tem como valores mais importantes a justiça e a reciprocidade.
- LUCAS (1975): a única forma de tornar suportável o poder do Estado é participando ativamente das decisões.

4) Representação Política:

- Mecanismo político para a realização de uma relação regular de controle entre governantes e governados.
- VOEGELIN (1952): o representante é aquele que age em nome da sociedade. Só as sociedades organizadas podem instituir a representação.
- ARENDT (1973): sistema de governo por conselhos: organização das pessoas, desde as camadas inferiores até o nível de um Parlamento. Os conselhos representam as pessoas nos órgãos superiores.

5) Comunidades Organizadas:

- A comunidade é uma forma de garantir que a relação de colaboração entre os setores transcenda o individualismo, sem desembocar no excesso de coletivismo.
- BUBER: a comunidade é construída a partir da relação inter-humana. A “nova comunidade”, ainda a surgir, é um fim em si, e se baseia em laços de escolha, da vida ao lado do semelhante.
- Para Buber, o Estado (e a sociedade) sufocou a comunidade. A nova comunidade deve ser total, isto é, abranger toda a vida humana.
- DALY & COBB Jr. (1989): é preciso reorientar a vida humana de forma a valorizar a comunidade e o meio ambiente. A comunidade se baseia na partilha de uma identidade comum.
- A economia deve ser orientada para a comunidade, isto é, para o benefício da maioria de seus membros, segundo Daly e Cobb Jr.; a racionalidade individualista do homem econômico tradicional deve ser abandonada em nome de uma concepção do ser humano constituído também pelas relações com seus semelhantes.

CONCLUSÕES

- Não há uma teoria “completa”, na história do pensamento político, para a relação de colaboração entre setores. Esta deve ser construída a partir de uma série de elementos dispersos.
- O sistema político deve ser formado por um governo central dirigido por representantes democraticamente eleitos. O sistema de “governo por conselhos” delineado por Hannah Arendt é uma idéia a ser aprofundada.
- A comunidade deve ser protegida e fomentada, considerada como instância primária de poder e de participação política. Valores comunitários devem ser privilegiados.
- Cidadania e participação são conceitos que não podem ser dissociados, sob pena de perderem parte importante de seu sentido.
- Deve ser reconhecida a existência de um Terceiro Setor, além dos tradicionais público e privado.
- A racionalidade de mercado deve ser circunscrita ao domínio das ações econômicas; e, ainda assim, não pode ser preponderante em vários casos.
- O processo de colaboração entre os setores público e privado não pode ser tratado exclusivamente na esfera econômica, devendo ser estudado também em termos políticos e sociais.